FERNANDO CALDERON
(COMPILADOR)

JOSE ARICO
FERNANDO CALDERON G.
MARIO R. DOS SANTOS
FRANCOIS FURET
JOSE ARTHUR GIANNOTTI
FRANCOIS-XAVIER GUERRA
NORBERT LECHNER
PIERRE ROSANVALLON
ALAIN TOURAINE

Socialismo, Autoritarismo y Democracia



IEP *Instituto de Estudios Peruanos*

clacso CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES

Las vicisitudes de la construcción democrática en América Latina, los nuevos retos de la democracia en Europa y el peso de la tradición histórica en la política latinoamericana son analizados en este libro por un distinguido grupo de sociólogos, politólogos e historiadores latinoamericanos y franceses. El resultado es un enfoque realista y novedoso acerca de las posibilidades de la democracia latinoamericana, así como de sus más tenaces obstáculos.

Socialismo, autoritarismo y democracia

Socialismo, autoritarismo y democracia

FERNANDO CALDERON (Compilador)
JOSE ARICO
JOSE ARTHUR GIANNOTTI
FERNANDO CALDERON G.
MARIO R. DOS SANTOS
FRANÇOIS FURET
FRANÇOIS-XAVIER GUERRA
NORBERT LECHNER
PIERRE ROSANVALLON
ALAIN TOURAINE



IEP ***Instituto de Estudios Peruanos***

clacso CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES

Serie: América Problema / 12 (IEP)
Biblioteca de Ciencias Sociales No. 26 (CLACSO)

Esta publicación recoge las ponencias presentadas en el Coloquio "Democracia, totalitarismo y socialismo" organizado por L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centro Raymond Aron y CLACSO, en París el año 1987, auspiciado por SAREC.

Traducción de los artículos en francés:
Sandra Patow de Derteano

Impreso en el Perú
1a. edición, junio 1989
2,000 ejemplares

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Variadas son las cercanías, múltiples son las distancias que nos unen y nos separan de Europa occidental. Los hechos históricos a veces se dan de manera simultánea, a veces inconexos y muy a menudo interdependientemente, pero los resultados son casi siempre polivalentes y equívocos, como equívocas son las interrelaciones en el campo del pensamiento. Pocos podrían negar por ejemplo que juntamente con las revoluciones de independencia del siglo pasado, en América Latina renacían a la vez tradicionales estructuras hispánicas, se implantaban pensamientos liberales modernos, y se instituían nuevas formas políticas republicanas que no fueron plenas.

Nuestro continente se hizo en interrelación con Europa y Estados Unidos más que con otras regiones del mundo, pero a la vez es diferente y quizá cabalmente por esto el desafío del pensamiento genuinamente latinoamericano consiste en poder asumir el sincretismo tal como lo buscaron autores tan disímiles como Mariátegui y Germani, o Medina Echavarría y Arguedas, por eso hoy quizás el reto consista en encontrar caminos de construcción democrática criticando tanto la democracia por imitación, pero también la idea de una democracia plenamente autóctona.

La situación contemporánea es más compleja que en el pasado pues además de reconocer y enfrentar nuestras propias dificultades de construcción democrática tenemos a la vez que compartir las limitaciones de la propia construcción democrática de las sociedades desarrolladas; y basta señalar una sencilla razón: como nunca lo que sucede allá repercute rápidamente acá y viceversa, aunque esto último con menor fuerza.

Desde esta misma óptica podemos reconocer los recientes procesos que acompañaron la revalorización democrática en este

continente; o acaso son ajenos a ésta la interrelación con el mundo desarrollado, como por ejemplo las crisis o los límites de los grandes modernos relatos, como el marxismo o el estructural funcionalismo, o la internacionalización más aguda de la política y la cultura de masas o la misma implantación de regímenes autoritarios o fuertemente coactivos en la región que nos llevaron a revalorizar lo individual, lo cotidiano, lo tolerante; todo esto no es tan sólo producto de relaciones sociales arcanas en el continente, ellas estuvieron consustanciadas con los conflictos este-oeste y particularmente, con la hegemonía norteamericana en el hemisferio, pero también nos comunican con la fuerza de las demandas de la sociedad civil y del pensamiento democrático de esas latitudes.

Entre otras, estas razones nos llevaron a reconocer la importancia de un diálogo sistemático, creativo y plural con los colegas europeos, en este caso franceses, pues ambos, desde nuestras respectivas sociedades y diferencias estamos preocupados por la consolidación de la democracia. Ciertamente que para nosotros vincularla con los problemas del desarrollo y el cambio es vital, pero también creo yo, es urgente para los europeos vincularla con opciones emancipatorias.

El libro que tenemos el gusto de presentar en esta edición peruana pretende, como otros estudios realizados por CLACSO[1] situarse en dicha perspectiva. Sin mayores pretensiones totalizantes, ni mucho menos concluyentes, ni finamente estructuradas, pretendemos entregar una serie de puntos de vista analíticos sobre problemas que atañen al devenir de nuestras sociedades.

A grandes rasgos tres aspectos son tratados desde distintas ópticas analíticas en el presente libro. El primero, que incluye los artículos de Calderón y dos Santos, Touraine, Lechner y Gianotti, analiza las vicisitudes de la construcción democrática en América Latina. El segundo se refiere a nuevos problemas que debe asumir la democracia en Europa, a través de los artículos de Rosanvallon

1. Los dos tomos de reflexión teórica sobre la democracia *Los límites de la democracia* editado por CLACSO, como el texto *¿Miradas de espejos trizados?: los intelectuales y la crisis de la modernidad en América Latina*, en edición CLACSO Buenos Aires, constituyen hitos recientes de esta perspectiva.

y Furet. Finalmente se presentan dos textos de carácter más histórico pero de indudable importancia actual para abordar la problemática de la democracia en nuestro continente. Uno relacionado con la discusión sobre el uso de la categoría pueblo en Europa y Latinoamérica y otro vinculado con la historia del pensamiento marxista latinoamericano; pero veamos más particularmente:

El artículo "Lo político y lo social: bifurcación o síntesis en la crisis" de dos Santos y Calderón pretende realizar un balance entre las relaciones entre democracia social y democracia política en América Latina, señalando que las dificultades históricas para concretar su interrelación producen consecuencias nefastas en la construcción de la democracia como proyecto societal. De allí la búsqueda de los autores para encontrar pautas en el proceso sociohistórico y el análisis de las posibilidades; en sus palabras, se trataría de politizar (especialmente dar representación política) la democracia social y socializar (búsqueda de democracia sustancial) la democracia política.

Para Alain Touraine, preocupado por "La crisis y las transformaciones del sistema político en América Latina" la democracia en América Latina durante medio siglo estuvo definida más por la participación que por la representación, ya que el sistema político dominante en este período fue el régimen nacional-popular que no buscó representar a ninguna categoría social.

En este régimen –en el que el autor enfatiza su fragilidad y desarticulación–, el rol del Estado siempre estuvo dirigido a controlar la participación utilizando los recursos provenientes de la exportación de productos primarios.

En el modelo nacional-popular ninguna categoría social puede imponer su hegemonía pues el Estado, aunque favorezca a alguna, no es representativo de intereses económicos. Inversamente, los regímenes autoritarios se definen sobre todo por su voluntad de destruir esta participación, y lanzan una política económica sumisa a las leyes del mercado internacional.

La crisis económica al disminuir brutalmente la capacidad redistributiva del Estado, hace difícil la restauración de regímenes nacional-populares. Es así que la política de los gobiernos post-

autoritarios deja de ser popular para definirse a la vez como lucha nacional contra la crisis, la desocupación y la inflación y como regulación institucional de las relaciones entre los grupos socioeconómicos. Esta transformación profunda y decisiva en el modelo de desarrollo implica una diferenciación creciente del Estado como agente central de desarrollo, del sistema de representación política y de los propios actores sociales.

Touraine afirma que si la primera prioridad para muchos países de América Latina es la de la creación de un nuevo sistema institucional, los problemas políticos no pueden estar separados de las relaciones entre grupos sociales. Y si bien la democracia no puede definirse solamente por la representación de fuerzas políticas, es muy difícil concebir una democracia sin un sistema de representación.

Norbert Lechner en su artículo "¿Responde la democracia a la búsqueda de certidumbre?" afirma que el orden democrático nace de la secularización y, por lo tanto, no reconoce un fundamento trascendente. Esta secularización, legado de la modernidad, hace cada vez más difícil que una sociedad que se complejiza se cerciore a sí misma en tanto orden colectivo. Entonces, ¿puede la democracia responder a la demanda de certidumbre? ¿Es posible instituir la sociedad a partir de ella misma, sin recurrir a una legitimidad trascendente? La sociedad crea su propia normatividad, ¿cómo, pues, legitimar las reglas constitutivas del orden sin sacralizarlas? La política, dice Lechner, debe hacerse cargo de las demandas de certidumbre, pero sin aplastar lo diferente como lo hicieron los regímenes autoritarios en el Cono Sur de América Latina.

La incertidumbre es una premisa de la política, el punto de partida de la democracia. Asumirla no implica, sin embargo, desoír las demandas de certidumbre. Por el contrario, precisamente un realismo político bien entendido nos exige analizar con mayor atención en qué medida la democracia logra desarrollar referentes de certidumbre. Posiblemente sea éste uno de los puntos decisivos en el difícil proceso de institucionalización de la democracia.

José Arthur Giannotti, interesado por la "Identidad y soberanía popular", analiza desde un punto de vista formal las normas

del Estado moderno, o sea desde la óptica del juego de las propias normas. Así, sobre todo, indaga al Estado en su aspecto instrumental.

¿En qué consisten las reglas del Estado? Desde el punto de vista del Derecho y del Estado, afirma Giannotti, la acción está presupuesta como si ella estuviera completamente determinada. Y esta ficción jurídica es una ilusión necesaria para el buen funcionamiento del Estado. Entonces, en cada caso un código considera la acción anterior *como si* ella estuviera completamente determinada. Y en virtud de esta operación del *como si*, la acción adopta una completitud ilusoria pero necesaria para que ella pueda ser encuadrada en la oposición binaria de lo ilícito y lo lícito.

Por lo tanto cada regla supone una comunidad a la cual se aplica. La Constitución, condición de todas las otras reglas, se refiere a una comunidad suprema, el pueblo, como presupuesto de su aplicación. Desde este punto de vista, el pueblo se presenta tanto como presupuesto y objeto de aplicación de la norma máxima. A partir de esta completitud toma cuerpo la idea de soberanía, en el doble sentido que Kant le dio a esta palabra: por un lado, soberano significa la más elevada incondicionalidad, condición incondicionada en sí misma; por otro, concierne al todo que no se integra en otro todo de la misma especie.

Esta idea de completitud, afirma Giannotti, es una ilusión necesaria. Ello le da legitimidad al Estado con respecto al ejercicio del monopolio de la fuerza. De esta manera el Jefe de Estado puede hablar en nombre de la nación, de una totalidad, que para funcionar debe aparecer cerrada y completamente determinada.

En su análisis histórico-teórico, "Tensiones entre el liberalismo y la democracia", Pierre Rosanvallon hace una fenomenología de la idea democrática, de sus instituciones y costumbres, focalizada fundamentalmente en países europeos.

Resume la historia de la conquista democrática alrededor de tres puntos: 1. instauración de un sistema de garantías (con vistas a reducir la incertidumbre social), 2. producción del vínculo social (a través del universalismo democrático) y 3. la sociedad sin exterioridad (la sociedad se produce a sí misma ya que no hay garante metasocial). Pero en esta historia de la conquista demo-

crática, Rosanvallon observa tensiones en estos tres momentos históricos. La primera de esas tensiones se da entre el liberalismo y la democracia, lo cual explicaría el problema de la fragilidad de la democracia que se manifiesta a través de fenómenos de reversibilidad. Esto es, la democracia puede transformarse en su contrario: el totalitarismo y la dictadura.

La segunda tensión se vincula a las condiciones por las cuales se llega a la integración social. Así en el siglo XIX la oposición se recubre con la conquista del sufragio universal (aunque más tarde aparecerá la fragilidad de esta conquista).

La tercera forma de tensión tiene que ver con la protección social lo que da lugar a la siguiente interrogante: ¿qué límites se le debe fijar al Estado en su protección a los individuos?

Luego el autor enfatiza los límites de la representación política y su superación en el siglo XIX a través de formas de parlamentarización social.

Finalmente ante la inviabilidad del Estado providencia en los 80, Rosanvallon define los desafíos que presenta el porvenir de las democracias contemporáneas.

François Furet, en su artículo "Terrorismo y democracia" señala que los movimientos terroristas de izquierda tienen por objeto la destrucción de la democracia liberal y de sus instituciones. No obstante, afirma Furet, estos movimientos son un *producto* de la democracia, pues el poder democrático moderno no deja espacio al derecho a la resistencia.

La ley democrática no necesita tribunal superior de apelación alguno, pues nada hay más allá de ella misma. Su acatamiento no depende del contenido sino de los procedimientos formales que han conducido a su promulgación. Así, en un sistema donde la ley es hecha por una mayoría regularmente elegida, que detenta legalmente el poder, principio y forma a la vez de la legalidad y de la producción del derecho, no hay espacio para la aparición del *tirano*, es decir, la aparición de un no-derecho.

Furet afirma que si bien el terrorismo se piensa a sí mismo en relación a lo que constituye la política en el mundo moderno, sin

embargo, éste se alimenta de un universo pre-democrático. Así, el terrorismo contemporáneo sería para Furet la versión moderna del tiranicidio.

François X. Guerra en "El pueblo soberano: fundamentos y lógicas de una ficción (Países hispánicos en el siglo XIX)" se pregunta si se puede considerar todo el período de la revolución española y de las revoluciones independentistas americanas como oscilaciones de un profundo y vasto movimiento caracterizado por las categorías de producción, inversión, cambios.

Guerra afirma que la interpretación de la historia de los siglos XIX y XX ha entrado en un nuevo período, lo cual permite negar la afirmación precedente. Lo que le interesa al historiador contemporáneo es analizar las relaciones entre los hombres que constituyen una sociedad, los principios que regulan su acción, y más particularmente, las características que dan cuenta del poder legítimo. En este sentido, Guerra ve la necesidad de comprender los elementos que constituyen el imaginario de los países hispánicos y su sistema de valores, con vistas a distinguir los valores y el imaginario comunes a la sociedad en su conjunto de aquéllos que son propios de determinados grupos humanos. Por ello Guerra afirma que la palabra "pueblo" que recubre a todos los actores sociales y políticos en el siglo XIX va cambiando de significado a lo largo de éste.

Guerra ubica la problemática entre élites que entraron a la modernidad luego de la Revolución Francesa, por un lado, y sociedades masivamente estructuradas de acuerdo con valores pre-revolucionarios, por otro. El choque de estas dos cosmovisiones estará presente a lo largo del siglo XIX.

Finalmente, interpretar el pensamiento marxista latinoamericano es para José Aricó ("El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión") una tarea historiográfica pero también política. Primero, porque el marxismo en América Latina recorrió caminos singulares, y a través de su reconstrucción es posible establecer sus potencialidades y límites. Segundo, porque el cuestionamiento de los postulados básicos del marxismo ha dejado como saldo en la cultura de izquierda una pérdida de capacidad crítica y de iniciativa política.

Para Aricó, es en la producción de Mariátegui donde se hallan elementos para un proceso de nacionalización del marxismo. Mariátegui tiene en cuenta la experiencia europea en tanto lección y no como paradigma; a partir de él, el marxismo latinoamericano cobra espesor histórico y potencialidad crítica.

A diferencia de otras posiciones en América Latina que incorporaron el marxismo con el añadido leninista, Mariátegui piensa la problemática latinoamericana desde la sociedad, haciéndose cargo del "hecho nacional", de naturaleza propia y diferenciada. Y precisamente por esta razón, reconstruir el pensamiento de Mariátegui es para Aricó una forma de dilucidar el marxismo en América Latina. Sin embargo, el mismo autor señala que la polémica sobre la crisis del marxismo implica otra más importante acerca de la misma posibilidad del socialismo, pero éste estaría además fundido con el de la construcción democrática.

El presente libro es el resultado de una idea compartida y emprendida hace ya tres años juntamente con François Furet, idea que se plasmó en un coloquio realizado en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales en París, en el que además de los autores participaron Claude Lefort, Daniel Pecaut, Isidoro Cheresky, Francisco Delich y Francisco Weffort.

En la edición del presente libro contamos con el apoyo invalorable de Cristina Micieli, coordinadora del Programa de Publicaciones de CLACSO, y con el apoyo y entusiasmo de Efraín González de Olarte, Director del Instituto de Estudios Peruanos.

Finalmente queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a todas las instituciones que hicieron posible esta edición: a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia y a su Presidente, Marc Augé, a la Embajada de Francia en Argentina y su Agregado Cultural, Jean Yves Merian, a la Fondation Raymond Aron y a su Presidente François Furet y muy especialmente al Instituto de Estudios Peruanos y a la Swedish Agency for Research Co-operation with Developing Countries (SAREC).

Fernando Calderón
Secretario Ejecutivo

1

LA CRISIS Y LAS TRANSFORMACIONES DEL SISTEMA POLITICO EN AMERICA LATINA

Alain Touraine

1. *De la participación a la representación*

A partir de 1981, el continente se ve afectado por una violenta crisis financiera y económica, cuyas consecuencias sociales parecerían traer consigo una inevitable y grave crisis política. La reducción de las importaciones, resultado de un cambio en el flujo de capitales –que se vuelve negativo–, del alza brutal de las tasas de interés y de la caída en las exportaciones con destino a Europa, conlleva una disminución del empleo. En algunos países esta situación causa un aumento del desempleo, y en otros, un auge del sector "informal". En ciudades como Lima, Bogotá y tal vez incluso México, el sector "formal" de empleo no corresponde ya sino a una minoría de la población virtualmente activa. Por otro lado, la inflación trae consigo una redistribución regresiva del ingreso. La tasa de imposición a los más ricos disminuye, ya que éstos consiguen retrasar el pago de sus impuestos, con lo cual dichos tributos pierden en gran medida su peso real. En ciertos países la crisis se ve acompañada de una verdadera descomposición de la economía nacional. Esto sucede particularmente en Bolivia, que padece, a la vez, una hiperinflación y un desarrollo del contrabando, cuya importancia sobrepasa el comercio exterior legal. Tanto en este país, como en Colombia y –más recientemente– en el Perú, el narcotráfico crea una economía paralela, que disminuye dramáticamente la capacidad, ya

reducida de inversiones productivas. La baja de los salarios, sobre todo del salario mínimo y de los de la industria de la construcción, así como el aumento del desempleo y los efectos de la inflación, traen consigo pobreza, miseria, inseguridad y violencia.

Estas consecuencias de la crisis económica parecen ser aún más peligrosas para los países de América Latina, puesto que, en este continente, la democracia se ha caracterizado más por la participación que por la representación. El sistema político dominante, de tipo nacionalista y popular, no intentó jamás representar a tal o cual categoría social, sino más bien asegurar la participación del mayor número posible, o de manera más limitada, la expansión de una clase media que abarcara también a los obreros, organizados y amparados por un empleo estable. Los regímenes autoritarios, en cambio, se habían señalado, ante todo, por su voluntad de destruir esta participación más amplia y por lanzar una política económica sujeta a las leyes del mercado internacional y liberada de "presiones sociales y políticas" paralizantes.

Antes de analizar los efectos –inesperados– de la crisis económica con respecto a los sistemas políticos, recordemos la definición general del modelo de desarrollo latinoamericano.

Podemos llamar modelo de desarrollo a toda forma de combinación de factores, económicos por un lado y sociales por otro, que permiten la transición de un tipo de sociedad anterior a uno nuevo. Definiremos estos cuatro elementos de desarrollo de manera general.

El factor económico, que hace posible la superación del tipo de sociedad de partida, puede denominarse *apertura* (Toynbee lo llamaba "challenge", es decir, desafío). Este factor es de particular importancia en América Latina, pues este continente se incorporó tempranamente a la economía mundial, a través de sucesivos sistemas de independencia. El factor social de superación de la sociedad antigua será denominado *ruptura*. Todo sistema social cuenta, en efecto, con mecanismos de control social, ya sea por medio del derecho, o de la educación, etc. En lo que se refiere a los factores de formación de un nuevo tipo de sociedad, usaremos

los términos clásicos y llamaremos *inversión* al factor económico principal y *participación* al factor social. En cuanto a éste, entendemos por participación lo que otros han denominado "movilización" y que Durkheim ha descrito acertadamente, subrayando que la modernización consiste ante todo en un aumento de la densidad de los intercambios sociales.

	Factor económico	*Factor social*
Superación de la sociedad anterior	*Apertura*	*Ruptura*
Formación de la sociedad nueva	*Inversión*	*Participación*

Este cuadro nos permite definir cuatro principales modelos de desarrollo.

El modelo *capitalista* da mayor importancia a los factores económicos, es decir, a la apertura por un lado y a la inversión por otro. El modelo *socialista*, en cambio, pone énfasis en los factores sociales de ruptura y de participación. Podríamos llamar modelo *nacionalista* a aquél que combina la ruptura social del modelo anterior con la creación de un nuevo tipo de sociedad mediante la inversión. El Japón constituye hoy en día el ejemplo clásico de este modelo nacionalista.

Nos quedaría por nombrar un cuarto modelo: aquél que otorga mayor importancia a la apertura económica, por un lado, y a la participación social por otro. Este modelo, al que llamamos *nacionalista popular*, ha predominado durante medio siglo en América Latina. Se caracteriza por su fragilidad, o, más precisamente, por lo que he designado como desarticulación. Al favorecer la apertura a los capitales extranjeros, y al haber otorgado –durante mucho tiempo– gran importancia a la exportación de materias primas hacia los mercados centrales, se ha permitido, en algunos

casos, la formación de enclaves, consagrados ante todo a la explotación minera o a la agricultura costeña de exportación. Más aún, se ha disociado el poder económico, principalmente en manos extranjeras, de la política y de la vida social, en las que prevalece la participación, a veces prematuramente extendida. En este modelo de desarrollo el papel del Estado ha consistido, a menudo, en dirigir y controlar esta participación ampliada, mediante la utilización de los recursos procedentes de la exportación. Aníbal Pinto ha elaborado un análisis clásico de la historia de Chile en estos últimos cien años, en el que vincula la crónica inflación que padece el país con la voluntad del Estado de fomentar el desarrollo excesivo de una amplia clase media. Cuando el cobre se vendía bien, se creaban nuevos puestos públicos; cuando se vendía mal, había que recurrir a la emisión de circulante para pagar los sueldos correspondientes. Por este motivo la política solía ser siempre más participativa que representativa, conservando, sin embargo, el objetivo o la ideología de la representación, tanto en el modelo capitalista como en el socialista (lo cual no significa que la realidad se haya ajustado invariablemente al modelo). De esta manera, el modelo nacionalista popular trae consigo una autonomía extrema –o más bien excesiva– de la vida sociopolítica con respecto a la política económica. No es éste el momento de describir más a fondo este modelo, que ya ha sido extensamente analizado en una de mis obras, cuya publicación en español, a cargo de PREALC, saldrá a la luz en breve. Sin embargo, debemos recalcar que en el modelo nacionalista popular, ninguna categoría social, ninguna clase dirigente, así como ninguna oligarquía, logra imponer su hegemonía. Esto se debe a que la política no llega nunca a representar a los intereses económicos, a pesar de favorecer al grupo pudiente. Por el contrario, se halla dominada por la búsqueda de la integración nacional, o, como sucede en el caso de países más modernos (Argentina o Uruguay, por ejemplo), por el intento de integrar a las categorías populares dentro del sistema político. Hacemos hincapié nuevamente en que las dictaduras militares –que surgen por doquier después del golpe de Estado brasileño de 1964– constituyen ante todo una reacción antinacionalista y popular. Todas ellas se parecen entre sí en su aspecto represivo y restrictivo. Sin embargo, las políticas económicas

adoptadas por los diversos países son extremadamente diferentes y corresponden más bien a tradiciones propias de cada uno de ellos: el Brasil optó por desarrollar su mercado interno, mientras que en la Argentina se volvió a la defensa de los intereses agroexportadores. He aquí los dos casos más importantes y más abiertamente opuestos entre sí.

Es de esperar que la crisis económica, al disminuir considerablemente la capacidad redistributiva del Estado, perjudique a las políticas nacionalistas populares; es decir, a la "consumación política". De hecho, son muchos los países que se ven amenazados por esta disminución de su capacidad de integración. D. Pécaut, cuyo excelente análisis de la funcionalidad de las guerrillas y de las repúblicas libres de Colombia mostraba que éstas no hacían peligrar la limitada política de integración de la oligarquía, y ha planteado recientemente un interrogante sobre la posibilidad de un desborde de este sistema político, que durante más de treinta años ha sobrevivido en forma excepcional a las presiones sociales y políticas, a excepción de algunos incidentes. El término desborde es también utilizado por J. Matos Mar para describir la situación del Perú, y de Lima en particular. El vocablo parece adecuado para la situación de un país amenazado por Sendero Luminoso en ciertas zonas de la sierra, y cada vez más en el área de Lima metropolitana. Incluso en un país más tradicionalmente integrado como Chile, los observadores han notado una brecha creciente entre los barrios adinerados de la ciudad –en rápida expansión– y las "poblaciones", donde vive un tercio de los habitantes. La clase media se debilita, pasando a integrar, en parte, a la clase rica, mientras que otro grupo cae en la pobreza o en la semipobreza. Entre estos últimos figuran los pequeños funcionarios, de los cuales un gran número son maestros.

La lógica nos lleva a anunciar que América Latina se verá afectada por una grave crisis de la democracia, que en algunos lugares se manifiesta ya. Esta situación recuerda la Europa de los años veinte y treinta, cuando ella cayó en manos de regímenes autoritarios, o incluso fascistas, que impusieron una política social represiva, en nombre de las exigencias de la recuperación económica de la Nación. Tanto la evolución del Ecuador y de Bolivia,

como la permanencia –en apariencia tan difícil de entender– de la dictadura militar de Chile, demuestran la tesis que acabamos de formular.

Sin embargo, de inmediato notamos que la realidad se aleja de este esquema y, antes de proceder a un análisis serio, quedamos impresionados por una aparente paradoja: América del Sur ha caído en manos de las dictaduras durante un período de fuerte crecimiento económico, mientras que las democracias reaparecen al anunciarse o comenzar la crisis económica, tanto en Bolivia y Brasil como en Uruguay y Argentina. Y en el caso de Chile, si bien el general Pinochet se mantiene en el poder, el apoyo con el que cuenta a mediados de la década del 80 –en plena crisis económica– es apreciablemente menor que aquél que le permite adoptar su constitución por referendum en 1980. No obstante, este retorno de los regímenes democráticos no implica el comienzo de una nueva etapa en la historia de los gobiernos nacionalistas populares. La crisis financiera y económica ha desbaratado las políticas de participación, sin por ello conducir necesariamente al caos y a la descomposición de sociedades políticas en las que los excluidos superan en número a los ciudadanos. Puede también traer consigo el reemplazo de un modelo político –o, en general, de un modelo de desarrollo– por otro. Asimismo, puede obligar a los países latinoamericanos a poner fin a la separación o desarticulación entre la política y la economía, que durante tantos años ha caracterizado a estas naciones. Estos países se verán obligados a elaborar de manera más responsable sus políticas económicas, de modo que adquieran mayor autonomía frente a un mercado internacional, que ya no es fuente de facilidades sino de restricciones. Ya no deberán orientarse solamente hacia el interior (hacia adentro), como hace veinte años pedía la CEPAL, sino funcionar desde el interior (desde adentro), descartando por completo el modelo tradicional que estaba orientado hacia el exterior (hacia afuera). La política, que deja de ser populista o nacionalista popular, deberá definirse como una lucha nacional contra la crisis, el desempleo y la inflación, estableciendo a la vez un orden institucional de las relaciones entre los grupos socioeconómicos. Los países más grandes del continente, Brasil, México y Argentina, luchan por reconstruir un sistema político, utilizando métodos

muy diferentes entre sí y obteniendo resultados opuestos. También intentan *rearticular* la economía y la política, a fin de que diversas categorías sociales puedan participar en una estrategia de desarrollo nacional basada en el resurgimiento del mercado interno, mermado o destruido por el endeudamiento externo. Esta transformación profunda –decisiva, incluso– del modelo de desarrollo, implica un *distanciamiento* creciente entre el Estado, como agente central de desarrollo o de supervivencia de la Nación, y el sistema de representación política y los propios agentes sociales. Estos últimos, entre los que figuran empresas, sindicatos y grupos profesionales e intelectuales, luchan por independizarse del Estado. Por su parte, el sistema político otorga prioridad a la representación con respecto a la participación. En resumen, vemos que ante amenazas y presiones del exterior, el Estado tiende a desligarse de "las fuerzas políticas y sociales", identificándose con la Nación.

Este tipo de transformación del sistema político no siempre conduce a un resultado favorable: los fracasos y la crisis política y social surgen invariablemente como crisis de esta transformación, que todo país intenta, y no como efecto directo de una crisis económica, que en sí misma resulta ser un elemento desorganizador.

La diversidad de los resultados obtenidos introduce naturalmente una transformación profunda en la escena latinoamericana. Esto se debe a que el modelo nacionalista popular, bajo sus diferentes modalidades, había conquistado un lugar dominante en el continente. Es cierto que su ámbito había sido limitado, que ciertos países se habían orientado hacia un régimen más parlamentario, mientras que en otros el Estado era más nacionalista y autoritario que populista, y que, por último, en varios casos la capacidad de integración política no había alcanzado un nivel que impidiera el estallido de la violencia y la formación de guerrillas o de grupos armados. Sin embargo, visto en su totalidad, se hacía posible –e incluso necesario– hablar de *un* modelo latinoamericano, que podía aplicarse a la mayor parte del continente, a excepción de los países de América Central y del Caribe. Estos pertenecen más bien al tipo de sociedades colonizadas que al de

las sociedades *dependientes,* que caracteriza a la mayoría de los países.

Uno de los efectos más visibles de la crisis ha sido romper la unidad del continente, incrementando rápidamente las distancias que separan a países que siguen políticas profundamente diferentes. Basta evocar, por un lado, la evolución opuesta de Brasil y México, y por otro, la oposición entre el régimen argentino y el chileno, así como la disparidad entre el Perú y la Bolivia actuales. Esta diversificación interna del continente es consecuencia directa de la creciente importancia que adquieren las políticas nacionales con respecto a la situación general de un continente que se define por su dependencia frente a los capitales y las decisiones provenientes del exterior.

2. *Las políticas postautoritarias*

Esta hipótesis de una transición entre la política de participación y la de representación podría refutarse esgrimiendo el argumento –sin duda convincente– de que la vida política de muchos países se ha visto más dominada por los efectos directos de la caída de los regímenes autoritarios que por los de la crisis económica. Estos regímenes, impotentes ante los problemas económicos y las demandas sociales que éstos traían consigo, no fueron derrocados gracias a la presión del pueblo, salvo, en parte, en el caso boliviano. Por el contrario, se fueron desvaneciendo casi por cuenta propia, satisfechos de haber puesto fin a los avances populistas o revolucionarios, y sin contar con propuestas para solucionar los problemas económicos y sociales y salir de la crisis. El desvanecimiento o la caída, progresivos o brutales, de los gobiernos militares, ha dado lugar o ha favorecido la creación de Frentes democráticos, cuya prioridad absoluta consistía en crear un nuevo sistema institucional. El P.M.D.B. brasileño o el Alfonsinismo argentino no son partidos políticos de corte europeo o chileno, y menos aún fuerzas políticas que se definen por su defensa de ciertos intereses económicos o sociales. El Alfonsinismo es a la vez un llamado a la conciencia y a la democracia. El P.M.D.B., de mayor diversidad interna, se ha convertido, sobre

todo después de la muerte de Tancredo Neves, en el símbolo y el instrumento del retorno a la democracia. En Chile se formó, en 1983, la Alianza Democrática, que se definía con bastante claridad como de centro-izquierda, y cuyo fracaso sobrevino rápidamente. En cambio, el Acuerdo Nacional, que se firmó en agosto de 1985 por iniciativa del Cardenal Fresno, y en el que participan partidos de centro, de derecha y de izquierda, ha sido, y es aún, una combinación política cuyo objetivo no es tanto el de preconformar un futuro gobierno democrático, sino el de encontrar una salida a la dictadura. Esto puede interpretarse en sentidos divergentes.

No obstante, si la prioridad recae, en muchos países, en la creación de un nuevo sistema institucional, entonces no habrá una clara separación entre los problemas políticos y las relaciones entre los grupos sociales. No es posible definir la democracia únicamente en términos de la representatividad de las fuerzas políticas, pero también es difícil concebir una democracia que no sea representativa. Los países latinoamericanos se hallan ante dos problemas que dominan la política socioeconómica. El primero consiste en decidir cuál de los dos componentes indispensables para la recuperación económica es el prioritario: el fomento de las exportaciones o el desarrollo –en el mercado interno– del consumo de bienes y servicios que sean a la vez de mayor empleo de mano de obra y de menor utilización de insumos importados: vivienda, educación, salud, vías de comunicación, etc... El otorgar prioridad a cualquiera de estos dos elementos de recuperación, trae consigo consecuencias sociales directas. El segundo problema dominante es el de la importancia relativa que se otorga al nivel de los salarios o al empleo. ¿Conviene aumentar los salarios y las ganancias del sector moderno, confiando en que éste arrastre consigo al conjunto de la economía? O ¿sería mejor dar prioridad al aumento de la población activa, aun cuando este aumento deberá ser absorbido sobre todo por el sector informal de bajos ingresos? El problema del empleo se hace más agudo en los países de mayor desempleo abierto. En cambio, aquellos otros que cuentan tradicionalmente con un fuerte sector informal, aceptan con mayor facilidad la imposición de una política dualizante, ya que los subempleados del sector informal tienen menor capacidad de presión política que los desempleados. Ambos problemas no pue-

den tratarse solamente en nombre de la democracia: las supuestas soluciones favorecen siempre a uno de los dos grupos sociales. Lo que caracteriza a la situación latinoamericana actual es la convicción de que la recuperación económica es posible únicamente si se basa en negociaciones con las principales categorías socioprofesionales. En este sentido, la idea de *pacto social* se parece a la de "industrial democracy", que apareció primero en Inglaterra a fines del siglo XIX. La democracia podrá verse amenazada, pero también profundamente reforzada, por la existencia de enfrentamientos y negociaciones entre los grupos de intereses, ya que en una situación de estrechez y de presiones del exterior, la política del Estado debe lograr la mejor integración social posible, es decir, tener en cuenta los intereses de los diversos grupos sociales. Si las clases populares sostienen que los empresarios no son sino marionetas manipuladas por la banca internacional y el imperialismo norteamericano; si, a su vez, los grupos dirigentes afirman que no hay sino una política económica posible: aquella que asegure el más rápido retorno al equilibrio de los intercambios exteriores y a la reconstrucción de la capacidad exportadora de la industria y de la agricultura; entonces los conflictos netamente sociales son reemplazados por un conflicto político total, de naturaleza revolucionaria o contrarrevolucionaria, entre los que parecen ser los intereses fundamentales del país y la acción de grupos irresponsables o de traidores. América Latina se ha visto dominada desde hace tiempo por dicha representación, porque tanto en su vida política como en su escena social había menos divisiones entre clases sociales o grupos de interés que entre quienes participaban en el sistema de redistribución y de consumo y que se hallaban al margen o excluidos. Una política de participación únicamente puede basarse en categorías definidas por la participación o la no participación. En cambio, una política representativa se basa en categorías socioprofesionales. La oposición del interior o del exterior es sustituida por la de grupos o categorías definidos por intereses encontrados o complementarios.

3. *¿Hacia políticas de clase?*

Durante varias décadas, el tema central de la política era la *revolución;* es decir, un cambio rápido del nivel de participación social y política. Llama la atención que la misma palabra sirviera para designar a movimientos populares como el movimiento campesino zapatista, el de los mineros y campesinos bolivianos o el sindicalismo del cobre chileno, así como para describir la formación de una "burguesía de Estado", expresión confusa pero cómoda, que se usa en particular para caracterizar al régimen sociopolítico mexicano. Entre estos dos extremos, también se llamaba revolucionarios a gobiernos moderados, apoyados por la clase media, como aquél de la democracia cristiana chilena de Eduardo Frei, elegido gracias a los votos de la derecha. El término resulta interesante, pues indica una fusión extrema de los problemas sociales, los políticos y los del Estado.

Frente al tema revolucionario, los regímenes nacionalistas populares representaban una primera etapa de la diferenciación entre fuerzas o problemas sociales e intervenciones estatistas, otorgando cierta autonomía al sistema político; si bien en éste la función de participación superaba en importancia a la de representación. Los regímenes autoritarios militares eran los que, a su vez, eliminaban las instituciones representativas y fustigaban a los grupos populares, creando de manera involuntaria una fuerte autonomía de los actores sociales, por un lado, y de las instituciones políticas, por otro. Durante el período postdictatorial, los propios grupos económicos dirigentes se vieron obligados a insistir en la autonomía de sus demandas económicas, a fin de sobrevivir a la dictadura a la que se habían aliado anteriormente.

¿Habría que decir entonces que esta creciente –aunque tardía– diferenciación de los actores sociales, del sistema político y del Estado, conduce a una situación de tipo europeo; es decir, a una autonomía cada vez mayor de la "sociedad civil" y, más concretamente, al gobierno de una burguesía capitalista que reemplaza en el poder a un Estado absoluto? Es fácil encontrar argumentos que apoyen esta suposición. La democracia más estable de América del Sur durante los últimos veinte años es ciertamente la de

Colombia, país claramente dominado por sus grupos económicos dirigentes, que se reparten entre los dos principales partidos, conservador y liberal. De manera más general, ¿acaso no vemos aumentar rápidamente el peso de los dirigentes industriales y financieros en los gobiernos postautoritarios? Después del gobierno nacionalista y popular de Roldós y de Hurtado, ¿no vemos que el Ecuador ha llevado al poder a León Febres Cordero, dirigente económico de Guayaquil? El peso del comité cívico de Santa Cruz es cada vez mayor en Bolivia, al igual que el de la FIESP, es decir, de la organización de empresarios de Sao Paulo, Brasil. S. Zermeño opina que el acercamiento entre el Estado y los grupos económicos dominantes constituye la principal característica de la reciente evolución política de México. Incluso en la Argentina, uno de los objetivos centrales de la reforma económica es el de otorgar finalmente prioridad a la industrialización, es decir, al capitalismo industrial. ¿No será que las dificultades que experimenta Chile para salir de la dictadura militar se deben a que los grupos dirigentes financieros, agrarios e industriales quieren asegurarse de imponer al país su política de desarrollar las exportaciones y mantener un mercado interno deprimido, antes de retirar su apoyo al gobierno autoritario que los benefició con una fuerte redistribución del ingreso a su favor? Si bien a principios de los años 60 los estudios clásicos en torno a los dirigentes económicos mostraban que tanto en Colombia y Brasil, como en la Argentina y en Chile, era imposible hablar de una clase empresarial o capitalista, organizada y consciente de sus intereses colectivos, se observa actualmente una rápida transformación de las representaciones y de la acción política en este campo. En ciertos países, en particular del cono sur, el retraso de la "conciencia industrial" va cediendo su lugar a la formación extremadamente consciente de una clase dirigente que identifica sus intereses con un modelo general de transformación del país e interviene de manera global en la política nacional. Esta creciente importancia de la burguesía no señala necesariamente el inicio de la configuración de partidos de clase de tipo británico. Por el contrario, los partidos multiclasistas pueden facilitar el acceso al poder público de grupos económicos dirigentes aún relativamente débiles. Pero lo esencial es que el debate político central se organiza por primera vez en torno

a la elección entre la inversión económica y la participación social, y entre el desarrollo prioritario de las exportaciones y la recuperación del mercado interno.

Los regímenes democráticos de la fase anterior, que tenían una aparente orientación de clase, estuvieron dominados en la mayoría de los casos por fuerzas populares. Así sucedió con la Unidad Popular chilena o, de manera más limitada, con el gobierno de Torres en Bolivia en 1970. Pero en general estos gobiernos se hallaban más próximos a un populismo revolucionario o a una aceleración revolucionaria de las políticas de participación social que a una política de clase. Buscaban orientar la política económica en un sentido favorable a los asalariados, lo cual explica la corta duración y el fracaso casi siempre dramático de estos gobiernos, así como de la tentativa neopopulista de Echavarría en México, cuyo mandato presidencial terminó en medio de una grave crisis monetaria. En la Argentina, el peronismo supo conservar –hasta 1984– su imagen de partido del pueblo, manteniéndose, sin embargo, fiel a una concepción meramente participacionista y redistributiva de la política.

No obstante, en un continente en el que –en el pasado– pocos partidos de clase lograron adquirir una fuerza importante, esta evolución es limitada, inclusive en Chile, cuyo partido socialista era más bien populista revolucionario que clasista. En todos los países del continente, el marxismo gozó siempre de más influencia entre los intelectuales de la clase media que en las organizaciones sindicales. El resultado principal de la crisis económica fue el de debilitar la capacidad de iniciativa y de negociación de todos los grupos sociales, confiriendo así al Estado un papel protagónico. Al igual que en Francia, en que las únicas grandes negociaciones colectivas –tanto en 1936 como en 1968– se produjeron por iniciativa y bajo la acción directa del Estado, en América Latina también le corresponde al Estado producir la sociedad civil y dar a los grupos de intereses socioeconómicos una autonomía y una capacidad de acción que difícilmente podrían alcanzar por sí mismos.

4. Los límites de la institucionalización

He aquí por qué hay que desconfiar de una interpretación europea o norteamericana de la política latinoamericana. No hay nada que nos permita afirmar que este continente está entrando en la era de la "interest group politics". Resulta más prudente decir que los sistemas políticos latinoamericanos combinan un debate entre los grupos socioeconómicos, por un lado, y el eje tradicional Estado-pueblo, por otro. El sistema nacionalista popular no es tan sólo un obstáculo para una política de clase. La existencia de una pobreza masiva impide la institucionalización total de las relaciones socioeconómicas. Esta situación está menos alejada de las que atravesaron Europa y Norteamérica, de lo que podría parecernos. Los Estados Unidos han logrado integrar durante mucho tiempo su sistema democrático con el mantenimiento de la esclavitud en el sur y la extrema marginación de las minorías étnicas y de los pobres urbanos y rurales. De igual manera, países europeos como Francia también tuvieron un sistema político limitado y amenazado, a veces, por la intervención de grupos muy diversos, de los cuales ninguno se definía por sus intereses socioeconómicos ni por su capacidad de defenderlos en la escena política.

En Latinoamérica, los ricos están muy lejos de ser tan sólo empresarios. Su ostentoso consumo, su recurso a la evasión fiscal y a la exportación de capitales y los privilegios que defienden, representan obstáculos considerables para la institucionalización de los conflictos sociales. Raúl Prebisch insistía constantemente, incluso poco antes de su muerte, en su artículo "Periferia latinoamericana en la crisis global del capitalismo" (publicado por la *Revista de la CEPAL*, 1985, p. 13), sobre los comportamientos de los grupos económicos superiores, que impiden la formación de una política de desarrollo económico y de respuesta a la crisis. Durante el período keynesiano el problema central era el exceso de ahorro y el crecimiento demasiado lento del consumo. El Estado intervino para transformar el ahorro improductivo en inversiones y sostener de modo duradero la demanda, gracias a su política de bienestar. De esta manera se constituyó un modelo democrático que surgió primero en los países escandinavos bajo la dirección

de G. Myrdal, para expandirse luego hacia la mayoría de los países de Europa occidental. América Latina se encuentra en una situación exactamente inversa, pues no padece de una insuficiencia de consumo, sino de un consumo excesivo de las clases ricas y de una difusión demasiado rápida del consumo masivo. Esto trae consigo una notable insuficiencia de excedente, y, por lo tanto, de inversión. Las políticas de plata dulce en el cono sur, sobre todo en Chile y en el Uruguay, países que tenían tasas de inversión ya muy bajas, fueron ejemplos extremos de esta situación económica que denuncia Raúl Prebisch. Esta exagerada tendencia al consumo debilita la democracia y dificulta el pacto social o las negociaciones entre los diferentes agentes sociales, todos ellos conscientes de la necesidad de priorizar la reconstrucción del aparato productivo y el desarrollo de la inversión sin dejar de lado el progreso de las grandes infraestructuras sociales. En América Latina la democracia y la economía son aún dos mundos en parte separados, lo cual se manifiesta también por la gran importancia y el mal funcionamiento de muchas empresas y servicios públicos, que se administran con criterios más políticos que económicos.

Por otro lado, la magnitud del sector informal y de la pobreza, aun más en el campo que en la ciudad, limita la base de la democracia, ya que tradicionalmente los sectores marginales sólo han participado en la vida política a través de líderes populistas o caudillos militares. En la gran mayoría de países, el *Welfare State* brilla por su ausencia, los servicios de seguridad social son gravemente insuficientes, las asignaciones por desempleo no existen y las jubilaciones son irrisorias, con dos notables excepciones: por un lado, Cuba, y por otro, Chile, incluso durante el período militar. América Latina está muy lejos de la social democracia, de modo que su democratización puede basarse únicamente en una débil combinación del sector formal y del sector informal, tanto en la vida política como en la económica. Tomemos como ejemplo el caso brasileño, puesto que es el país más importante del continente, y también porque su extrema concentración del ingreso ha otorgado a sus sectores dominados o marginales una importancia considerable en la vida política. F. Weffort, quien ha criticado sin cesar lo que B. Lamounier ha llamado las "ideologías del Estado",

sobre todo en el caso del "queremismo" de 1945 y el abandono de una línea de clase por el partido comunista, defiende hoy en día la democracia, por ser en sí misma revolucionaria: en primer lugar, porque elimina la violencia militar, pero sobre todo, porque favorece la expresión autónoma de las demandas sociales; no sólo de aquellas que provienen de la clase obrera organizada, que ya pertenecía al sistema político, sino también de las que se originan en las comunidades de base, de orientación más o menos religiosa, en los grupos de barrio y en las organizaciones femeninas y juveniles. Estas categorías tienen demandas políticas que son, a la vez, comunitarias y de clase. F. Weffort, quien es sociólogo pero también Secretario General del partido de los trabajadores, insiste sobre la indispensable complementariedad entre la construcción institucional de la democracia y la formación de movimientos. ¿No es ésta también la combinación que tipifica la acción de L. Brizola en Río? El gobernador quiere unir un laborismo de tradición getulista con una socialdemocracia europea, a fin de crear una socialdemocracia "morena". Su partido, el P.D.T., integra un pensamiento nacional populista, representado por Darcy Ribeiro, con el programa político de Saturnino Braga, quien defiende a las clases medias. De modo más general, la complementariedad de los partidos y de los movimientos de base constituye el núcleo de la política brasileña, no sólo en Sao Paulo y en Río, sino también en el Noreste, con Arraes. F. H. Cardoso, quien es sociólogo y a la vez líder político del P.M.D.B. y senador por Sao Paulo, se aparta sin embargo de este punto de vista y sostiene una posición más crítica con respecto a los movimientos, en los que observa tendencias corporatistas y la capacidad de dirigirse directamente al Estado por encima de los partidos políticos. Lo que para Weffort es una fuerza de desarrollo de la democracia, representa para Cardoso más bien un obstáculo para la democratización, por cuanto los movimientos de base no impiden que las categorías marginales voten con frecuencia por políticos conservadores, sobre todo en Sao Paulo.

En Bolivia, en un contexto completamente diferente, se observa la misma mezcla de acción de clase y de movimientos de base, que también se esfuerzan por influir directamente sobre el Estado. La central sindical, la COB, manifiesta tres tendencias principales:

por un lado, los partidarios del gobierno de la U.D.P., que son, a su vez, miembros del partido comunista, del M.N.R.I. o del MIR, han dado prioridad –desde 1982– a la acción política. Al extremo opuesto se encuentra el POR, de Guillermo Lora, que ha denunciado a la U.D.P. como gobierno burgués, haciendo un llamado constante a la insurrección popular para abrir el camino a la dictadura del proletariado. Sin embargo, en 1983 y 1984 tuvo mayor influencia la posición intermedia de Filemón Escobar, quien defiende la idea del cogobierno, es decir, de una forma de acción mixta, a la vez partido político y movimiento social. La tendencia liderada por Escobar dirigió la ocupación de las oficinas de la COMIBOL en La Paz, en 1983. La Confederación Sindical Campesina, C.S.U.T.C.B., ha adoptado una posición análoga, en favor de un cogobierno U.D.P – COB – C.S.U.T.C.B. Recién a partir de setiembre de 1984, después del fracaso de estas tentativas de cogobierno, la COB decidió enfrentarse directamente al gobierno U.D.P. Esta ruptura entre la acción política y el "movimientismo" condujo al fracaso y al caos político, que R. Laserna y R. Mayorga han analizado con gran acierto.

En Chile, después del Frente Popular de 1938 el partido socialista dudó entre la formación de un Frente Popular o alianza de partidos, y un Frente de los Trabajadores, de corte más revolucionario y "movimientista". Esto hizo que el partido abandonara rápidamente el Frente Popular que había constituido con los radicales y los comunistas. Durante la Unidad Popular las tendencias "movimientistas" se manifestaron nuevamente en el ala izquierda del partido socialista y también en el MAPU, donde provocaron la ruptura interna de este partido de origen cristiano. Al dividirse, dio lugar a un MAPU Gazmuri, más cercano a un análisis en términos de clases y a una acción partidaria clásica, y a un MAPU Garretón, de corte más "movimientista" y más próximo a posiciones revolucionarias.

En el Perú se observa la misma zona intermedia entre la institucionalización y la ruptura. La coalición de partidos que forma la Izquierda Unida, o –más concretamente– el conjunto de fuerzas que apoyó, en un principio con éxito y luego (en 1986) sin él, la candidatura de Barrantes a la municipalidad de Lima, no era

fan sólo una alianza entre el partido comunista y los pequeños partidos revolucionarios. La Izquierda Unida se basa en una densa red de organizaciones de barrio o distritales, sobre todo en los "pueblos jóvenes", extendiendo el sistema político y mezclando, a la vez, los movimientos de base con la acción característica de un partido político. Por su lado, Alan García no sólo hizo triunfar al APRA, que nunca había alcanzado realmente el poder, sino también al movimiento que surgió en torno a su persona.

De esta manera, la oposición aparentemente clara entre los ciudadanos y los excluidos, entre los que participan en el sistema político y en la producción económica moderna y los marginados, no se ve reemplazada por una institucionalización completa de las reivindicaciones y de las protestas sociales, sino por la aparición de una franja cada vez más importante en la que se *mezclan la acción política y los movimientos de base.*

5. *Resistencia del estado nacionalista popular*

No obstante, en otros países se mantiene mejor el modelo político tradicional: las demandas sociales siguen integradas al Estado, constituyendo la forma latinoamericana de corporatismo. En este sentido el caso mexicano es de particular importancia: si bien De la Madrid intentó reaccionar contra el "echeverrismo" y construir un aparato de Estado a la vez más fuerte y mejor relacionado con los grupos económicos dirigentes, el Estado-PRI tuvo sin embargo que reforzar sus vínculos con el movimiento sindical y desarrollar su control político de los barrios marginales y de las "colonias proletarias". En suma, a pesar de su orientación favorable a los empresarios, el gobierno mexicano dio prioridad a una política de protección y control social dirigida por el PRI, y el mundo empresarial no fue tanto un socio sino más bien la expresión de la presencia inevitable de las leyes del mercado internacional, que no se detienen en las fronteras del país con los Estados Unidos. El mundo de los empresarios ejerce una influencia innegable, pero desde el exterior; por ejemplo, a través de la fuga de capitales que organizó en 1976, o también a través de los medios de comunicación masivos. El sindicalismo de los grupos

urbanos, en cambio, actúa desde dentro del sistema. En México surgen grupos guerrilleros burgueses, así como en Colombia nacen guerrillas populares, lo cual indica que el régimen se halla dominado por la incorporación en el aparato estatal de los sindicatos y de los representantes de grupos populares.

Esta misma observación es válida para Venezuela. El pacto del Punto Fijo, acordado en octubre de 1958 entre Acción Democrática, COPEI y la U.R.D., no era tan sólo un convenio entre partidos, pues preparó también el camino para la integración del sindicalismo en este sistema democrático. Las guerrillas castristas y la participación del partido comunista en la actividad guerrillera hasta el año 1965 dejaron un vacío que fue ocupado por la alianza de Acción Democrática y de la central sindical C.T.V.

Pero todos perciben que en América Latina se está agotando esta forma tradicional de control de los actores sociales por el poder político, y que la incapacidad de México para transformar su sistema político no sólo fue la causa profunda del drama de 1968, sino constituye también hoy en día el principal obstáculo para la superación de la crisis económica, que es en realidad una crisis política. Esto se debe a que el régimen tradicional corresponde a un país de tipo aún rural, mientras que la elaboración de una política económica supone que los grupos económicos y profesionales ligados a una sociedad industrial en pleno desarrollo estén organizados y posean una directa capacidad de negociación entre sí, participando a la vez en la elaboración de la política estatal. El contraste entre México y Brasil es cada vez más notorio. En México la autonomía de los actores sociales no sólo no progresa, sino retrocede, tal como lo demuestra el relativo fortalecimiento de la central sindical C.T.M., cuyo peso al interior del PRI aumenta constantemente. En cambio, en Brasil la organización sindical –a pesar de sus vínculos con tendencias "movimientistas"– y el patronato constituyen actores sociales autónomos, con capacidad para negociar entre sí un nuevo desarrollo del mercado interno y mantener con el Estado unas relaciones que no se sitúan ni del todo dentro ni del todo afuera. M. Debrun tuvo razón al definir al Brasil postautoritario por el espíritu de "conciliaçao", que culmina con la elección de Tancredo Neves en enero de 1985,

gracias a una alianza entre el P.M.D.B. y la fracción del partido oficialista dirigida por Aureliano Chaves. Asimismo, la "conciliaçao" señala el fin de los intelectuales doctrinarios. Muchos intelectuales ingresan a los partidos políticos y al aparato del gobierno; otros analizan de manera crítica e independiente las transformaciones de la sociedad. Brasil adquiere así las características generales de un país industrial, es decir, una fuerte diferenciación entre el Estado, el sistema político y los actores sociales. En Chile M. Barrera observa en el nuevo sindicalismo un mayor interés por la negociación a nivel de la empresa y por la cogestión de las políticas de salud y de previsión social. Ante todo, su "gradualismo" se esfuerza por conciliar la defensa de los intereses sociales particulares con el objetivo prioritario del retorno a la democracia. Dentro de dicha perspectiva, el modelo nacional popular es reemplazado por el desarrollo de reivindicaciones y negociaciones que –si bien son autónomas– toman en cuenta los problemas económicos generales del país, cosa más bien rara en el sindicalismo latinoamericano. Esto se aplica también a la Argentina, donde O. Landi observa la evolución del sindicalismo peronista, que jamás tomó en cuenta los problemas económicos y luego, en parte bajo la influencia de la social-democracia europea, empezó a reconocer la interdependencia entre las demandas sociales y los programas económicos. En suma, la preferencia que expresa A. Foxley por un sistema político pluralista, pero no corporativo, de concertación, pero no de estatización, a la imagen de la Italia de la postguerra, corresponde sin duda a la tendencia dominante, al menos en los países más avanzados. Esta tendencia es intermedia entre la permanencia del régimen nacional popular tradicional y el desarrollo de formas de acción mixtas, a la vez políticas y "movimientistas".

De esta manera surge una serie de respuestas, en parte diferentes, a la descomposición del régimen nacional popular. Casi nunca resulta posible hablar de una diferenciación institucional completamente realizada; pero es igualmente raro el caso en que deba mencionarse que un país ha caído en una crisis de ingobernabilidad general. Cualquiera que sea la fuerza de la resistencia del régimen nacional popular, sobre todo en México, se observa sin embargo un progreso general en las relaciones negociadas

entre los actores sociales organizados y un Estado responsable de las grandes decisiones económicas. Podemos afirmar, sin caer en la paradoja, que América Latina ha dejado de ser un continente dependiente, desde el momento en que los vientos del exterior se tornaron desfavorables y los países pudieron contar sólo con ellos mismos y con sus propias capacidades de sacrificio y recuperación.

El régimen nacional popular era un aspecto esencial de la dependencia, ya que la exterioridad de las grandes decisiones económicas demandaba como contrapartida una política redistributiva. En una coyuntura internacional favorable esta complementariedad permitió que durante mucho tiempo América Latina experimentara un crecimiento relativamente fácil. Sin embargo, frente a la crisis esta separación entre la economía y la política se hizo insostenible. Por otro lado, debemos reconocer también que algunos países, como la Argentina, tuvieron que hacer frente a tareas abrumadoras: instaurar por fin la democracia y organizar, a la vez, el diálogo con los actores sociales, a quienes la crisis y la inflación anteriores al Plan Austral habían conducido a actuar irresponsablemente. En el Brasil, que siempre tuvo un Estado fuerte, el principal progreso de los últimos años consistió en el fortalecimiento de las empresas y los sindicatos. En la Argentina, cuyo Estado siempre fue débil, Alfonsín debió intentar, por el contrario, la constitución de un Estado moderno. Sin embargo, no podrá resistir durante mucho tiempo si sólo cuenta con el apoyo de un notable grupo de economistas y otros intelectuales. El porvenir de la Argentina también dependerá de la formación de un patronato moderno y de la transformación del sindicalismo. Esta transformación se ve facilitada por las actitudes de los "renovadores" del peronismo. Los resultados se observan ya, en particular en la Federación de funcionarios, pero aún son grandes los obstáculos, que crecen con el descenso en el nivel de vida a consecuencia del Plan Austral.

6. El desborde sin revolución

Todas las formas de vida política que acabamos de revisar, desde los sistemas partidarios que representan casi directamente a categorías y clases sociales, hasta la combinación de partidos "ómnibus" y de movimientos de base, simbolizan diferentes modalidades de la creciente autonomía del sistema político, tanto con respecto al Estado como con respecto a los actores sociales. Pero también hay que tomar en cuenta que hay situaciones en que la crisis económica destruye esta autonomía, impidiendo toda política representativa y movilización social. Esto se debe a que la sociedad nacional, afectada por la crisis, se segmenta, dando lugar, por un lado, a una desintegración política, y por otro, a una mayor dependencia de las masas empobrecidas con relación a líderes autoritarios. Esta doble tendencia lleva a la ingobernabilidad de la que hablan tantos analistas contemporáneos.

En América del Sur, países como Bolivia y el Perú no están muy lejos de esta ingobernabilidad. La campaña presidencial de Alan García en el Perú estuvo dominada por este llamado del joven líder aprista a la indispensable toma de conciencia nacional, a fin de resistir a la amenaza de descomposición. En Bolivia, la caída del gobierno de Hernán Siles Suazo y el retorno al poder de Víctor Paz Estensoro, apoyado por el general Banzer, no ha logrado impedir –a pesar de la victoria en la lucha contra la inflación– una aceleración de la descomposición económica y social del país.

Este riesgo de descomposición existe realmente, y está siempre presente. Amenaza incluso a algunos países antes fuertemente integrados, como Chile, y más aún a Colombia. Pero lo que es todavía más notable es que esta descomposición e ingobernabilidad no se hayan transformado hasta ahora en situaciones revolucionarias que pusieran abiertamente en peligro a las democracias, aun cuando fueran recientes. Tal vez el hecho de que le sea más fácil tomar y conservar el poder otorga a una dictadura los recursos necesarios para la manipulación de las demandas sociales, a través de la cooptación y de la corrupción. Quizá se deba también a que una crisis sólo da lugar a una revolución cuando existen grupos dirigentes capaces de imponer una fuerte discipli-

na a las demandas sociales. Ahora bien, uno de los aspectos principales de los regímenes nacionalistas populares es el de haber impedido la formación de vanguardias revolucionarias. Por lo general los grupos revolucionarios se automarginaron, mientras que las masas populares demandaban constantemente una mayor participación económica, social y política y más integración social, y no una revolución. En algunos países resulta mucho más probable una descomposición social y política que una revolución, a pesar de la creciente pobreza y de las condiciones cada vez más precarias en que viven numerosos grupos. Incluso en países de América Central, como Guatemala y El Salvador, es posible observar esfuerzos –que aunque débiles y limitados son mayores que antaño– de luchar contra la militarización del poder y la formación de grupos represivos paraestatales, así como de someter a las guerrillas revolucionarias. Lo que mantiene a América Latina en situación revolucionaria no es tanto la evolución interna de la sociedad, sino más bien la presencia constante de los Estados Unidos en su calidad de potencia colonial que interviene directamente en la mayoría de los países de la región.

7. *Un cambio de modelo*

El progreso de la democracia en América Latina no es irreversible. La crisis económica puede traer consigo una peligrosa disgregación social y política. No obstante, en general la crisis económica no ha tenido –en América Latina– consecuencias políticas tan dramáticamente negativas como las derivadas de la crisis de los años treinta en Europa. Esto se debe a que tuvo como efecto principal el reemplazo de una política de participación por una política de representación, cuyas diversas formas –todas imperfectas– nos hemos esforzado por analizar. En el primer congreso chileno de sociología, realizado en setiembre de 1984, M. A. Garretón habló de un cambio de "matriz constituyente", es decir, de modelo sociopolítico. Esto demuestra que no son sólo las nuevas democracias las que salen de dictaduras antipopulares, sino que casi todos los países de América Latina están saliendo de un ciclo histórico mucho más largo, el del modelo nacional popu-

lar, que ha dominado el continente durante el último medio siglo. Los principales agentes de destrucción de este modelo han sido las dictaduras. Por eso en países como México, que no cayeron en manos de éstas, dicho modelo se mantuvo. Debido a su estrecha vinculación con la dependencia económica, trajo consigo la desarticulación de la acción social y la excesiva autonomía de los procesos políticos e ideológicos con respecto a las políticas económicas. Asimismo se caracteriza por mezclar al Estado con el sistema político y los actores sociales, en una situación en que las principales decisiones económicas provenían del exterior y en que todo lo político giraba en torno a los objetivos de distribución y consumo. Este sistema permitió la precoz integración político-cultural de gran parte de la población, pero también condujo a la paralización económica y a la crisis política. Después de que los regímenes militares se revelaran incapaces de hacer frente a la crisis económica, sobrevino la eliminación de los gobiernos nacionalistas populares y de las dictaduras militares antipopulares y antipopulistas en su conjunto, debiendo ser reemplazados por una diferenciación más clara, aunque limitada, entre el Estado, el sistema político representativo y los actores sociales. La muestra más evidente de la imposibilidad de un retorno al modelo nacional popular se halla en la transformación de los intelectuales. Anteriormente fueron ardientes defensores del Estado nacional popular y, en particular, de los populismos y de los nacionalismos revolucionarios. Hoy en día se han convertido en partidarios casi profesionales de la democratización, terminando con la desarticulación de su propia labor con respecto a las realidades de sus respectivos países, y esforzándose por definir las relaciones posibles entre políticos públicos y aliados sociales.

Esta transformación del sistema político no protege a los países contra los peligros de la situación actual. Estos peligros se incrementan en la medida en que se mantiene aún el sistema nacional popular, tal como lo demuestran los casos opuestos de México, que sobrevive a la crisis con dificultad, y de Brasil, que parece sobreponerse a ella con un optimismo fortalecido por el éxito del Plan Cruzado y por la rápida expansión del mercado interno. La vida de América Latina se halla hoy en día bajo el signo de la transición a la democracia, y no debemos olvidar que

este continente se encuentra más próximo –en términos económicos generales– a los países europeos que a la India o a Africa. Al haber procedido, desde la Primera Guerra Mundial, a la sustitución de importaciones (que se aceleró con la crisis de los años treinta, la Segunda Guerra Mundial y la guerra de Corea) y haber fundado –en algunos países al menos– las bases de una importante industrialización, que ha hecho del Brasil la octava potencia económica mundial, América Latina cuenta actualmente con posibilidades reales de un desarrollo endógeno. Si bien resulta inaceptable olvidar u ocultar las inmensas zonas de miseria que existen en el continente, situación que se ha agravado aún más con el comienzo de la crisis de los años ochenta, tampoco es admisible identificar a América Latina con una zona subdesarrollada, que sólo podría progresar por medio de la ayuda extranjera o de una movilización autoritaria de todos los recursos nacionales. Toda América Latina –o al menos la mayoría de su población– se encuentra en el umbral de una sociedad industrial; su ingreso a ella tendrá características propias, tan particulares como las de Alemania o del Japón en comparación con la Inglaterra de fines del siglo XIX. A mediados de los años ochenta, el tema de la democratización resulta tan crucial como lo era, veinte años antes, el de la revolución.

Esto no significaría en modo alguno que América Latina pasaría de una situación definida por un proceso de desarrollo a una condición de sociedad industrial, completamente dominada por sus procesos internos. Ningún país se desarrolla en forma totalmente endógena, y los grandes países europeos son conscientes de que su transformación económica se debe, en gran parte, al dominio que ejercieron sobre nuchos países del mundo. Las antiguas categorías sociopolíticas, definidas por su papel en el proceso de desarrollo dependiente, no ceden su lugar a clases sociales o grupos de interés característicos de sociedades industriales "maduras". Por doquier existe siempre una combinación de problemas, propios, por un lado, de las sociedades industriales, así como del proceso de industrialización, por otro. También se combinan las dificultades inherentes a la estructura social y al desarrollo. Pero los problemas del desarrollo dependiente han dominado la historia de América Latina durante un largo período, y la trans-

formación que hemos observado puede describirse como un aumento en la importancia de los problemas estructurales; es decir, como la formación de modelos específicos que mezclan las dificultades de funcionamiento de una sociedad industrial con los problemas de su desarrollo. Por esò los intelectuales latinoamericanos se interesan hoy en día por ambos aspectos; la dependencia y la crisis económica, por un lado, y la toma de decisiones políticas y las negociaciones entre sindicatos y patronato, así como la formación de sistemas de seguridad social y el papel de los medios de comunicación masiva, por otro. Esta situación mixta, intermedia, de América Latina, debería constituirse en el centro de atención de las ciencias sociales. En los países más industrializados, éstas se hallan aún bajo el dominio de un modelo teórico iluminista, que las identifica con el movimiento endógeno de modernización que haría triunfar la luz sobre las tinieblas de la tradición y de las creencias. Ni Inglaterra, ni Francia, ni los Estados Unidos son fruto, tan sólo de la razón; del mismo modo, la América Latina actual no es únicamente presa de las reacciones pasionales de los movimientos de liberación económica y nacional. Tanto en América Latina, como en el resto del mundo desarrollado, sólo se percibe el creciente predominio de los problemas estructurales; es decir, de los factores endógenos de transformación de aquello que antes dominaba la escena: dependencia económica con respecto al exterior y omnipresencia de un Estado movilizador. No obstante, al igual que los primeros países industriales, que fueron a la vez democráticos, colonialistas y burgueses, los países de América Latina exhiben actualmente combinaciones de democratización, marginalidad y voluntarismo estatista. Podemos afirmar que la tendencia hacia la democratización ha progresado con la fuerza suficiente como para no sucumbir ante las dramáticas consecuencias de la crisis financiera y económica de los años ochenta.

BIBLIOGRAFÍA

BARRERA, M.

1984 La demanda democrática de los trabajadores chilenos, Santiago, CES, mimeo.

CARDOSO, F. H.

1983 *Perspectivas,* Río, Paz, E. Terra.

1985 *A democracia necesaria,* São Paulo, Papirus.

CALLA ORTEGA, R.

1985 La encrucijada de la COB, La Paz, mimeo.

DEBRUN, M.

1983 *A conciliaçao e outras estrategias,* São Paulo, Brasiliense.

FLACSO

1982 *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina,* Santiago.

FLISFISCH, A.

1985 Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina, Santiago, CEPAL, mimeo.

FOXLEY, A.

1985 *Para una democracia estable,* Santiago, CIEPLAN-Aconcagua.

GARRETON, M. A.

1984 Actores sociopolíticos y democratización. Hipótesis preliminares, FLACSO, mimeo.

JAGUARIBE, H.

1985 *Sociedade e politica,* Rio, Zahar.

LASERNA, R.

1985 La acción social en la coyuntura democrática, Cochabamba, mimeo.

LECHNER, N.

1980 "Cultura y democratización" en *David y Goliat,* enero-diciembre.

1984 *Estado y política en América Latina, México,* Siglo XXI.

MAYORGA, R.

1985 Movimiento social y sistema político. La crisis del sistema democrático y la COB, La Paz, mimeo.

OSZLAK, O.
1984 *Proceso, crisis y transición democrática,* Buenos Aires, Centro Editorial de América Latina.

PREBISCH, R.
1985 La periferia latino-americana en la crisis global del capitalismo, en la *Revista de la CEPAL,* No. 26.

RAMA, G.
1985 La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación, Santiago, mimeo.

RIZ de L.
1983 *Argentina: conjeturas sobre el difícil camino a la democracia,* Buenos Aires, CEDES.

ROUQUIE, A.
1985 *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu,* Paris, Métaillé.

SADER, E.
1985 *Constituinte e democracia no Brasil hoje,* São Paulo, Brasiliense.

WEFFORT, F.
1984 *¿Porque a democracia?,* São Paulo, Brasiliense.

WOLFE, M.
1984 Toward democratic alternatives, Santiago, CEPAL, mimeo.

ZERMEÑO, S.
1983 "De Echeverría a De la Madrid. Hacia un régimen democrático autoritario", en *Revista Mexicana de Sociología,* abril-junio.

2

¿RESPONDE LA DEMOCRACIA A LA BUSQUEDA DE CERTIDUMBRE?

Norbert Lechner

1. *La demanda de certidumbre*

¿Qué seguridad ofrece la democracia? El debate sobre la democracia, al igual que gran parte del pensamiento político moderno, gira en torno a la seguridad; o sea, responde a miedos sociales. Del miedo a la guerra y la violencia, al desamparo y la miseria surgen las tareas de la política: asegurar la paz, garantizar la seguridad física y jurídica (Estado de Derecho) y promover la seguridad económica (Estado de Bienestar). Junto a los peligros materiales hay otros, difusos y difíciles de nombrar. Percibimos amenazas veladas, pero tanto más violentas por cuanto nos sentimos entregados a ella sin protección. Este miedo, este abandono, cuestionan el orden social. Queda planteada la cuestión del orden.[1]

La cuestión del orden tiene características específicas en la época moderna. Sólo puede hablarse de modernidad, dice Koselleck,[2] cuando el horizonte social de las expectativas ya no encuentra sustento en las experiencias pasadas. En cuanto la socie-

1. No pudiendo escapar a mis fantasmas prosigo las reflexiones de *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado,* FLACSO, Santiago 1984, reeditado por el Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1986.

2. Citado por Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Suhrkamp Frankfurt 1985, p. 22.

dad se abre a lo diferente, dejando de ser única, la gente se ve obligada a elegir, por su cuenta y riesgo, entre múltiples posibilidades de ser, de hacer, de pensar. La confrontación con "lo nuevo" fascina y atemoriza. El despertar tiene su encanto cuando remite a un futuro por conquistar. Hace veinte o treinta años denunciábamos el inmovilismo del orden establecido porque vislumbrábamos una alternativa. Cuando el futuro se diluye, lo nuevo deviene una amenaza de lo existente. El mismo presente se disgrega.

Ya es un lugar común hablar de la fragmentación del tejido social provocada por el autoritarismo. Pero esta destrucción, por cierto traumática, no es un rasgo exclusivo del autoritarismo ni desaparece con él. Las rupturas autoritarias se insertan en una transformación del capitalismo a escala mundial, el desarrollo de un "nuevo orden internacional", que se expresa en el doble proceso de "integración transnacional y desintegración nacional" (Sunkel). Se trata de un proceso de diferenciación social que desborda el campo económico y abarca todas las esferas de la sociedad. La ya clásica "heterogeneidad estructural" de América Latina se vuelve así aún más compleja. A diferencia del proceso de modernización en los años sesenta, la nueva complejidad social no remite a ningún referente. No disponemos ni de una memoria histórica o un proyecto de futuro, ni de un paradigma teórico o algún modelo práctico. El aire de disolución actualiza el origen de la sociedad moderna: "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar seriamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas".[3]

Nos encontramos en un nuevo umbral de la secularización con el consiguiente desamparo. Todo cae bajo sospecha: ¿quién es el otro y quién uno mismo? No sólo el futuro siempre imprevisible, incluso la realidad existente deviene inasible. Perdidas las

3. Marx, Karl y F. Engels: *El Manifiesto Comunista*, (citado según Ed. Austral, Santiago 1969).

garantías, disuelto todo lo establecido, todo parece posible. Con la pregunta por "lo posible" nos instalamos en la incertidumbre.

De esta incertidumbre nace la democracia moderna. "Lo esencial, –afirma Claude Lefort– , es que la democracia se instituye y se mantiene en la disolución de los referentes de certidumbre. Ella inaugura una indeterminación última en cuanto al fundamento del Poder, de la Ley y del Saber, y en cuanto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social". [4] Aceptando el desencadenamiento del mundo como punto de partida ¿podemos identificar la democracia con el desencanto? La actual "cultura postmoderna" se complace en desmontar las, sin duda frágiles, certezas de antaño y en proclamar un desencanto que, justificado frente a un discurso omnicomprensivo, a fin de cuentas resulta ser de una falsa radicalidad y un realismo ramplón.

El desmontaje de las falsas certidumbres es, desde luego, una crítica indispensable.[5] Pienso en la "inflación ideológica" tan típica de la política latinoamericana: la tendencia a sacralizar los principios políticos como verdades absolutas y a guiar la acción política según planificaciones globales de la sociedad. Tal "sobreideologización" conlleva una fuerte intransigencia a negociar compromisos y a modificar decisiones tomadas. No se acepta que todo tema político conlleva necesariamente un conflicto de interpretaciones.[6] Se conforma una cultura antagónica en que la política es percibida como una lucha a vida o muerte y el orden como la imposición de la voluntad triunfadora. A esta violencia subyace, sin duda, una desesperada búsqueda de certidumbre. Sin embargo, me parece inconducente una crítica que no rescate los motivos de esa búsqueda. Quiero decir: la crítica a una solución dada no elimina el problema. El problema es la existencia de una demanda de certidumbre.

El actual clima intelectual está marcado por un "deconstruccionismo" y, en particular, la crítica neonietzscheana al racionalis-

4. Lefort, Claude: El problema de la democracia, en *Opciones* No. 6, Santiago 1985, p. 84.

5. Ver recientemente Hirschman, Albert: On democracy in Latin America, en *The New York Review of Books*, april 10, 1986.

6. Ver, por ejemplo, Edelman, Murray: Political Language and Political Reality en PS, winter 1985.

mo iluminista. El debate sobre la modernidad tiene el mérito de replantear la dialéctica de la secularización. Se abre aquí un camino fértil para repensar la democracia. Ella es hija de la secularización en un doble sentido. Por un lado, proclama la incertidumbre al instituir la voluntad popular como principio constitutivo del orden; por el otro, ha de hacerse cargo de las demandas de certidumbre que provoca precisamente una sociedad secularizada. ¿No radica en esta tensión nuestras dificultades en institucionalizar la democracia?

No es casual que Gino Germani, el mayor estudioso de los procesos de modernización en América Latina, dedicara su último trabajo a este problema.[7] La misma secularización de la sociedad que mediante el paso de formas prescriptivas a formas electivas de acción, mediante la legitimación del cambio social y la creciente especialización de roles e instituciones hace posible a la democracia, también la socava por el cuestionamiento ilimitado de todo lo establecido.

Por un lado, la democracia supone la secularización. Sólo una actitud laica que no reconoce a ninguna autoridad o norma como portadora exclusiva y excluyente de la verdad permite a una sociedad organizarse según el principio de la soberanía popular y el principio de mayoría. La secularización significa precisamente desvincular la legitimidad de la autoridad y de las leyes de las pretensiones de verdad absoluta. Al hacer de la fe religiosa y de los valores morales un asunto de la conciencia individual la secularización traslada a la política la tarea de establecer normas de validez sobreindividual. Se trata de una relación de complementariedad: las prescripciones morales y las pretensiones de certidumbre pueden ser privatizadas en la medida en que la esfera pública aparece regulada por normas objetivas y universalistas. Dicho en otras palabras: las pretensiones de certidumbre son remitidas al fuero subjetivo en tanto complementariamente se comparten criterios objetivos de certeza; en concreto: la racionalidad formal. El paralelo avance del mercado y de la burocracia

7. Germani, Gino: Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna, en *Crítica & Utopía* 1, Buenos Aires 1979. El posterior debate fue reunido en *Los límites de la Democracia*, CLACSO 1985. (2 tomos).

dota a la esfera pública de una posibilidad de cálculo que compensa la relativización y privatización de los valores. Bajo este punto de vista la democracia sería la forma política de una sociedad secularizada.

Por otro lado, sin embargo, la secularización desestabiliza a la democracia. La dinámica secularizante se extiende a todos los campos sociales y la misma democracia, no conociendo otro límite que la voluntad popular, acelera este proceso. Por una parte, somete los contenidos materiales de la política a una revisión sistemática y permanente. Las teorías democráticas modernas prescinden de principios de verdad, incuestionados e inmutables; la legitimidad de una decisión depende de su legalidad. Sobre la base de tal "legitimidad por procedimiento" toda norma puede ser revocada o modificada por una nueva mayoría. Los procedimientos democráticos (elecciones regulares, principio de mayoría) no garantizan que determinada medida o meta programática perdure en el tiempo. En consecuencia, la transición democrática no puede fundarse en un pacto sustantivo sobre determinados objetivos, sino solamente en un pacto institucional acerca de los procedimientos.[8] Por otra parte, tampoco los procedimientos formales dan una seguridad absoluta. El relativismo de valores también relativiza las "reglas del juego". No hay procedimientos "verdaderos" u "objetivos"; son acuerdos contractuales que establecen un derecho, pero no un deber; no ofrecen garantías en el sentido de una obligación ética. El contrato queda inmerso en el mundo del poder y del miedo. Un pacto sobre las reglas de juego sólo sería éticamente vinculante por referencia a una normatividad externa, precisamente aquel fundamento de valores corroído por la secularización. La misma neutralidad valorativa de los procedimientos democráticos que hace de la certidumbre un asunto de la conciencia individual, a la vez introduce la incertidumbre en la esfera pública. También la racionalidad formal supone un marco de comunicación. El cálculo de costos/beneficios requiere un reconocimiento intersubjetivo de los intereses pues solamente

8. Przeworski, Adam: Ama a incerteza e seras democratico, en Novos Estudos 9, CEBRAP, Sao Paulo, julio 1984.

así un beneficio guarda un valor duradero en el tiempo. Sin esa estabilidad temporal no hay cálculo racional.[9]

El caso chileno ilustra dramáticamente cuán difícil resulta neutralizar el miedo a las amenazas, reales o imaginarias, mediante procedimientos formales. Las dificultades de la "ingeniería institucional" remiten al mundo simbólico y a los imaginarios colectivos; redescubrimos que la política no se guía solamente por intereses, sino igualmente por pasiones e imágenes, creencias y emociones.[10] El desgarro de la sociedad saca a la luz la cara oculta de la política: el miedo al desarraigo social, la ansiedad de pertenencia colectiva, la angustia por trascender la inmediatez de la vida singular. La democracia no puede desoír estos clamores so pena de ser arrasada por ellos. O bien asume los miedos y deseos, o bien sucumbe a la "lógica de la guerra".

Los procesos de transición son un caso-límite; por lo mismo, iluminan con nitidez el lugar central de la incertidumbre. Ella provoca el miedo a cambios y conflictos y, por ende, a la democracia misma, fomentando al mismo tiempo una fe ciega en cualquier promesa de unidad y armonía por ilusoria que sea. No basta entonces exorcizar la incertidumbre, proclamándola una virtud democrática. La demanda de certidumbre existe y la pregunta es quién se apropia de ella.

Considerando esta dinámica, Adam Przeworski define acertadamente la democracia como "un resultado contingente de los conflictos".[11] El pacto democrático no es un resultado necesario e inevitable, sino una posibilidad. Es posible en tanto ofrezca ciertas seguridades mínimas de que los diversos "intereses vitales" serán respetados en el futuro. En caso contrario, concluye Germani, la dinámica secularizadora bien puede dar lugar a un nuevo autori-

9. Para una crítica a las teorías neoutilitaristas de la democracia ver Pixxorno, Alessandro: Sobre la racionalidad de la opción democrática, en CLACSO1985.

10. El economicismo de los economistas se ve confirmado por la concesión del Premio Nóbel de Economía 1986 a James Buchanan, que reduce la democracia a una asignación racional de impuestos y gastos fiscales. Su meta es "un orden político que canalice el comportamiento egoísta de los participantes hacia el bien común de modo que se acerque lo más posible a lo que nos describió Adam Smith en relación al orden económico". El *Mercurio*, (9-12-1986).

11. El título original del texto de Przeworski es *Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts* (1983).

tarismo. ¿Qué es el autoritarismo sino un intento por restaurar una certidumbre y, en concreto, de restablecer un sentimiento de comunidad en un mundo de disgregación insoportable? Denunciar la dictadura y su desorden implica pues elaborar nuevos referentes de certidumbre.

Asumir la incertidumbre de una historia sin sujeto ni fines es un desencanto necesario, pero insuficiente. Para elaborar una visión desencantada hay que hacerse cargo de las demandas de encanto. Justamente el realismo político nos hace ver que en la incertidumbre está implantada la búsqueda de certidumbre. Si la democracia surge de la incertidumbre, ¿no surge precisamente como un intento de respuesta?

2. *Sobre el proceso de secularización*

La democracia moderna nace junto con el desencanto del mundo. Solamente cuando la sociedad percibe problemática su constitución como tal, puede aparecer la política moderna como acción consciente de la sociedad sobre sí misma. Entonces habrá concluido la lenta transición secular de un orden integralmente *recibido* a un orden más y más *producido*.[12] En el origen del orden recibido se encuentra la religión: la desposesión radical del mundo vivo-visible de su fundamento. La anterioridad y alteridad absoluta de la religión como principio constitutivo del orden hace de la sociedad un reino del pasado puro, herencia inmutable. La posterior transformación de la imagen de lo divino, la personalización de los dioses, la racionalización de los héroes míticos en símbolos abstractos, la interiorización del origen del mundo en una "génesis", socavan el carácter trascendente del fundamento. Con el debilitamiento de la garantía exterior e indiscutible, surge el problema moderno de la libertad y, por ende, de la certidumbre.

Marcel Gauchet hace ver una paradoja presente desde entonces y particularmente visible en nuestra época: cuanto más productores somos del orden social, más nostalgia sentimos de aque-

12. Sobre lo siguiente ver Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*, Gallimard París 1985.

lla veneración absoluta del orden, concebido como un estado de cosas radicalmente sustraido a nuestra disposición pero que en cambio nos aseguraba un lugar firme en su seno. Esta garantía inviolable reside en una ley totalmente ajena a nuestra voluntad y, por lo mismo, íntegramente asumida como la mejor posible. El orden que interiorizamos como enteramente recibido es simultáneamente aquel que nos permite un consentimiento sin reservas. Por el contrario, el orden producido por nosotros exige ser descifrado y, por tanto, nos cuesta reconocernos en él. Además, sus mecanismos nos desbordan y finalmente sufrimos sus resultados sin saber controlarlos. Mientras que el orden que recibimos es a la vez un destino que nos acoge, el orden que producimos es un futuro que se nos escapa.

La paradoja insinúa el campo de la actual incertidumbre: el sentido del orden o, dicho en términos sociológicos, la integración simbólica de la sociedad. No puede haber sociedad, decía Durkheim, si no hay una afirmación constante de los sentimientos colectivos y de las ideas colectivas que hacen su unidad y su personalidad. En el pasado la religión cumple la función de integrar simbólicamente la sociedad en tanto vida colectiva. Cuando la religión deja de ser el "dosel sagrado", aquel sistema de símbolos últimos, del cual se desprendían los sentidos de la interacción social, ¿por medio de qué referente la sociedad puede reconocerse y afirmarse en tanto orden colectivo?

El fin de la religión como principio constituyente del cuerpo social marca una ruptura total. La sociedad se sigue reconociendo y afirmando a "sí misma" por medio de un referente exteriorizado, pero se trata de un dios-sujeto presente en el mundo. Una vez cuestionada la separación temporal del fundamento, la distancia espacial disminuye progresivamente. La sociedad constituye el sentido de orden a través de una instancia físicamente metafísica: el Estado. En adelante el vértice del orden colectivo reside en el Estado, en el cual confluyen el fundamento constitutivo de la vida social y su ordenamiento material-concreto. Ya no se cree en un principio sacrosanto, sustraido al raciocinio humano, de cuya correcta interpretación se deducían las leyes, pero tampoco se puede abandonar toda referencia a una ley fundamental. La au-

toafirmación de la sociedad *qua* sociedad sigue apoyada en lo que Gauchet denomina una "deuda de sentido",[13] o sea la sumisión del orden social a un principio regulador escindido de la sociedad, sólo que bajo la forma de una contradicción desde entonces central: la validez del principio regulador queda vinculada a los efectos de su ejercicio. Así como la creencia en determinado fundamento condiciona la aceptación de su organización material, así el juicio sobre el estado de cosas existente condiciona a su vez la validez de su fundamento normativo. Perdido el encanto de un principio absoluto, desde siempre válido para todos, las divisiones en la sociedad (los diferentes intereses y experiencias) dan lugar a múltiples principios reguladores –un nuevo "politeísmo".

Puesto que la religión ya no opera como un mecanismo de neutralización de los conflictos, se produce una reestructuración del conjunto de las relaciones sociales. Si antes la alteridad radical del fundamento excluía conflictos acerca de lo que debía ser la forma de la convivencia social, ahora el sentido y la legitimación del orden se encuentran en el centro mismo de los conflictos. Es decir, no sólo los intereses de uno u otro sector social, sino la identidad de la sociedad misma se encuentra permanentemente amenazada.

Del miedo a esta amenaza nace la demanda de certidumbre. No se trata pues de un problema individual. Aunque individualmente renuncie a cualquier anclaje firme e inamovible en este torbellino de posibilidades y abrace la incertidumbre, la vida colectiva requiere certidumbre y, en particular, certidumbre precisamente acerca de "lo colectivo".

Reivindicando su soberanía la sociedad moderna deja de concebirse como producto de un destino y se reclama dueña de su futuro. Dirigiendo la mirada al futuro –lo posible– nace la libertad moderna: la constitución consciente de la sociedad por ella misma. Si Marx exalta la autodeterminación como proceso de emancipación social, Tocqueville vislumbra el desamparo: dueño de sí mismo el pueblo puede concebir todo y atreverse a todo. Una vez

13. Gauchet, Marcel: La dete du sens et les recines de l'Etat, en *Libre* 2, París 1977.

instituido el principio de la soberanía popular, todo queda al alcance de la crítica, la imaginación, la voluntad humana. Si todo es cuestionable, si nada está sustraido a la discusión y al conflicto ¿qué cohesiona a la vida en común? La secularización no es pues solamente un proceso de desconstrucción. La misma descomposición del orden recibido plantea la recomposición. Esta reconstrucción ya no puede apoyarse en una legitimación divina ni orientarse por criterios de algún pasado ejemplar. En lugar de restaurar un orden consagrado, se trata de instituir el orden a partir de la sociedad misma. De este modo la secularización hace de la autoidentificación el problema fundamental de la modernidad.[14] *¿Cómo cerciorarnos "nosotros" mismos?* De cierto modo, la búsqueda de certidumbre es resumida en la pregunta que formulara Habermas "¿pueden sociedades complejas elaborar una identidad razonable?".[15] Esta interrogante es decisiva, a mi entender, para enfocar la democratización en nuestros países.

Suponiendo que la búsqueda de certidumbre se refiera principalmente a la identidad colectiva ¿podemos elaborar una respuesta *política*? En el pensamiento político latinoamericano prevaleció por siglos, a través de la tradición ibérica, un modelo "holista" de sociedad,[16] entendido como el primado del todo sobre las partes. A diferencia del modelo individualista, donde el orden colectivo resulta de la asociación entre individuos (contrato social), el modelo holista se basa en la anterioridad (histórica y lógica) de la comunidad. Dada esta tradición, el pensamiento latinoamericano es más sensible a la dimensión política de la incertidumbre, pero no ofrece una respuesta propiamente política. La visión holista del orden como una comunidad orgánica, jerárquicamente estructurada, se apoya en un dualismo que afirma un "bien común" como fundamento incuestionable del orden y simultáneamente, somete la política a la "buena razón de estado". Este dualismo, provenien-

14. Habermas, Jürgen: Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedurfnis nach Selbstvergewisserung, en *Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985.*

15. Habermas, Jürgen: *Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Suhrkamp Frankfurt 1976, cap. IV.

16. Morse, Richard, *El espejo de Próspero,* Siglo XII México 1982, y las obras de Louis Dumont.

te del barroco español y desarrollado por la doctrina social de la iglesia católica, está presente hasta nuestra época.[17] En América Latina no hubo pues una ruptura nítida con la legitimación trascendente del orden colonial. Las revoluciones independistas enfrentan a la sociedad latinoamericana con el mismo problema que de modo ejemplar formulara la revolución francesa: *¿es posible instituir lo social a partir de sí mismo, sin recurrir a una legitimación trascendente?*[18] La revolución francesa reinstitucionaliza lo social a través del principio de la soberanía popular. En las condiciones sociales y políticas de América Latina, esta idea no logra asentarse como sentido común ni puede ser invocada como justificación del poder oligárquico. Habrá pues una coexistencia entre la legitimación democrático-igualitaria y la legitimación divina-jerárquica en una especie de legitimación escalonada, invocándose –según la oportunidad– la "voluntad popular" o el "bien común".

Menciono este trasfondo histórico para llamar la atención sobre la carga religiosa de la política. No se trata de un rasgo típico de América Latina; pero aquí se hace más visible que la política asume la función integradora que antaño cumplía la religión. La convivencia social es reinterpretada como comunidad a través de algún tipo de "teología política".[19] Esta ofrece a la sociedad una imagen de plenitud en la cual reconocerse en tanto orden colectivo y, venerando el principio legitimador, estabilizarse en el tiempo. No sólo la noción de bien común, también el principio de soberanía popular contiene una promesa de armonía final. Tanto en la interpretación liberal como en la marxista, la voluntad popular remite a la felicidad. Este desdoblamiento es más notorio en América Latina, dada la mencionada "sobreideologización" de diverso signo; pero aún en sociedades más secularizadas la política cristaliza los deseos y las promesas de un "final feliz". Esta utopía secularizada provoca, hoy en día, una desproporción entre los objetivos y los recursos disponibles. Lo que

17. Ilustrativo de este esquema, de gran influencia en los sesenta y vinculado al auge de la Democracia Cristiana en Chile, es la obra de Roger Vekemans S. J.; por ej. *Doctrina, ideología y política*, DESAL, Santiago 1970.

18. Furet, Francois, entrevistado por Massimo Boffa en *Debats* 4, Valencia 1982, p. 112.

19. Sigue siendo sugerente el texto de Schmitt, Carl: *Politische Theologie* (1922), Berlín 1979.

había permitido a la política asumir la dirección integradora de la sociedad, hoy fomenta una desconfianza generalizada en la política. ¿Estamos frente a un nuevo impulso secularizador que desmonta los "residuos" religiosos para inaugurar un realismo radical respecto a "lo posible"? ¿O asistimos a una "sobresecularización" que despoja a la política de sus mecanismos integradores, provocando una crisis de identidad?

La secularización del principio religioso por parte de la política significa no sólo fundar la integración social en una "última instancia" (principio lógico y teleológico), sino además institucionalizar ese fundamento en un esquema centralizado. Tampoco este rasgo es exclusivo de América Latina, si bien se encuentra realzado por el modelo holista de un orden jerárquicamente estructurado. De hecho, la centralidad –una institucionalidad referida al Uno– despierta reacciones mucho menos excitadas que en Francia, por ejemplo, porque siempre estuvo amortiguada por una tendencia centrífuga.[20] La fragmentación geográfica, étnica, social, cultural y económica en cada una de las sociedades latinoamericanas, la yuxta y sobreposición de diversas formas de vida, sólo permite hablar de "archipiélagos". El desfase entre esta heterogeneidad estructural y la tradición holista de comunidad nos hace ver en la centralidad una fuerza homogenizadora indispensable para crear una efectiva comunidad política. Frente a una sociedad facciosa, caracterizada por una política de fronda y de estrategias corporativistas, la unidad es una invocación recurrente del discurso político.[21] Ahora bien, si la centralidad aparece como una aspiración legítima respecto a la histórica disgregación social, también podría tratarse de una aspiración obsoleta respecto a la moderna diferenciación social. En realidad, el proceso de diferenciación cuestiona toda noción de centralidad como un obstáculo al despliegue de las diferencias. La visión descentrada, que pro-

20. "En el mundo latino nunca hemos sido tan goal-minded como para necesitar ahora una cura de espiritualismo cósmico. Nunca hemos sido tan terriblemente racionales que necesitemos ahora una pedagogía de lo irracional, nunca tan individualista como para haber generado la necesidad de una unión compensatoria con el Uno". Xavier Rubert en Ventós: *Moral*, Ed. Laia Barcelona 1985.

21. Para Argentina, por ejemplo, ver Palermo, Vicente: Cultura política, conflicto, democracia; en *Ideas en las Ciencias Sociales* 4, Buenos Aires. 1985.

clama el posmodernismo ¿es una desconstrucción pendiente para secularizar una política todavía monoteísta? O ¿no será precisamente tarea de la política conformar estructuras de centralidad que cohesionen el proceso de diferenciación?

Me pregunto, en resumen, por los eventuales límites de la secularización. Cuando la secularización recupera como producto de los hombres lo que éstos habían proyectado al cielo, la política asume aspiraciones anteriormente entregadas a la fe religiosa. Esta carga religiosa de la política suele ser considerada hoy una sobrecarga de expectativas. Se sugiere una secularización radical de la política, liberándola de demandas que no podría satisfacer dada la complejidad de las relaciones sociales. Solamente tal desencantamiento permitiría formular una concepción realista de la democracia. Yo presumo, por lo contrario, que la complejidad social exige una noción más compleja de "realismo político".[22]

3. *Marx, Tocqueville y la legitimación del orden social*

¿Puede la sociedad constituirse a partir de ella misma, creando su propia normatividad? Una respuesta es precisamente la democracia. Al respecto conviene distinguir dos aspectos: la democracia como principio de legitimidad y como principio organizativo. Ambas dimensiones se entrelazan y se confunden en la teoría de la democracia, desde Rousseau en adelante. Por cierto, ambos momentos se relacionan, según veremos, pero su distinción nos permite visualizar dos enfoques de la "cuestión democrática". Una corriente privilegia el problema de la constitución del orden social, buscando fundamentar una legitimación objetiva de la democracia. Si bien, actualmente, pocos ponen en duda el principio de la soberanía popular, su significado permanece aún controvertido y ello repercute sobre las modalidades de institucionalización. Otra corriente enfoca directamente la organización institucional de la autodeterminación, haciendo hincapié en las

22. Ver las contribuciones en *¿Qué es realismo en política?* Ed. Catálogos, Buenos Aires (en prensa).

formas históricas específicas. Los análisis de Marx y Tocqueville nos permiten confrontar los dos enfoques.

Marx hereda de Hegel y del iluminismo la pregunta por el principio constitutivo de una sociedad secularizada. ¿Existe una racionalidad sustantiva en la cual fundar el orden social? Marx radicaliza al racionalismo iluminista en dos sentidos: el despliegue de la razón es concebido como praxis y la praxis remite al futuro de una sociedad emancipada. Toda su obra es, en el fondo, una compleja reformulación del principio de la soberanía popular.

Por un lado, Marx sigue vinculando la búsqueda de certidumbre al fundamento del orden social. Pero la constitución de lo social ya no se legitima por un principio divino, sino por la praxis. El "paradigma de la producción" implica una doble ruptura. Marx rompe con toda la legitimación trascendente, explicando el orden como producto histórico-social. Además, rompe con la idea de una institución político-estatal de lo social y, por el contrario, toma las condiciones sociales de producción como base de la institucionalidad política. Es decir, no sólo sustituye la voluntad divina por la voluntad humana, sino que reconduce la soberanía popular a las divisiones sociales. Explicitando la tensión entre "voluntad general" y la "voluntad de todos", Marx critica la certidumbre ilusoria que ofrece no sólo la religión, sino también la política. Esta crítica no invalida, sin embargo, la demanda de certidumbre. Marx la asume como una necesidad real, pero que solamente puede ser satisfecha mediante una revolución social.

La crítica a la sociedad capitalista remite, por otro lado, a la sociedad posible. ¿Cuál es el futuro posible? Inserto en la tradición iluminista, Marx saluda la secularización como el irrevocable avance de la razón; y esta filosofía de la historia permite determinar lo posible: una sociedad plenamente racional y universalista. Esta sociedad será, a diferencia de la realidad existente, la sociedad verdadera. Identificando el futuro con una "verdad por hacer", la praxis humana adquiere un referente de certidumbre. El deseo de certidumbre puede renunciar a ilusiones religiosas e ideologías políticas porque el mismo desarrollo de la sociedad anticipa un futuro de plenitud. En una sociedad transparente, idéntica consigo misma, la incertidumbre queda excluida por definición.

No deja de ser paradójico que una obra que se entendía fundamentalmente como crítica y desmontaje del sistema existente hoy sea denunciada como una fuente de totalitarismo. En el debate actual, la crítica a Marx, más allá de objeciones específicas, vuelve a la tradición de la contrailustración. Se ve en el racionalismo iluminista el origen de "una razón identificante, planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante y unificante, en una palabra: una razón totalizante".[23] Si las denuncias de la razón totalizante –desde Nietzsche hasta los postestructuralistas, comenzando por el mismo Marx– no impidieron la progresiva racionalización y burocratización de la vida social, ello se debe, creo yo, a la dialéctica de la secularización. Cuanto más cuestionamos lo real y lo racional, lo legítimo y lo necesario, tanto más nos aferramos a una razón totalizante que nos asegure los límites de la realidad social. El redescubrimiento de lo social como un "magma de diferencias" que nunca puede ser plenamente estructurado e institucionalizado refleja bien la percepción de la nueva complejidad social. La simplicidad de un mundo, una naturaleza, una racionalidad única se ha disuelto. Del proceso de diferenciación social no se desprende empero la radical escisión entre los diferentes aspectos de la vida social. La crítica al discurso omnicomprensivo no implica renunciar a una noción de totalidad. Precisamente porque la realidad social siempre nos desborda, instituimos la sociedad mediante un "cierre" del universo social. Si prescindiéramos de una delimitación de "la sociedad", la inmediatez y el relativismo diluirían toda identidad social. Por consiguiente, la actual desconstrucción de la metateoría totalizadora me parece insuficiente; queda pendiente la reconstrucción de una nueva noción de totalidad. ¿Cómo reconceptualizar la totalidad de modo de que dé cuenta de la pluralidad? Este me parece ser el problema de fondo. Tanto Marx como el liberalismo suspenden la tensión entre totalidad y pluralidad, reduciendo respectivamente un polo al otro. Presumo que la fundamentación del orden social seguirá siendo un "agujero negro" mientras no logremos articular los dos aspectos de la democracia: orden conflictivo y orden colectivo.

23. Para un resumen sucinto ver Wellmer, Albrecht: La dialéctica de modernidad y posmodernidad, en *Debats* 14, Valencia 1985 (cita en p. 85).

¿Es posible afirmar "lo colectivo" en un fundamento objetivo o solamente puede ser analizado en tanto producto histórico? Buscando oponer a las ficciones ideológicas una certeza objetiva, Marx hace hincapié en la legitimidad (material) del orden democrático. En cambio, Tocqueville se interesa exclusivamente por la modalidad concreta en que opera la institucionalidad democrática. Tocqueville desplaza pues el ámbito de análisis: la fundamentación teórica del "buen orden" es reemplazada por el estudio histórico de una "democracia real".

Según Tocqueville, los referentes de certidumbre son elaboraciones culturales. A diferencia de una "ingeniería institucional" que aborda la legitimación y los procedimientos democráticos aisladamente de los valores, creencias, hábitos y motivaciones existentes en determinada sociedad, Tocqueville enfoca las instituciones de la democracia norteamericana como una configuración cultural. En este sentido, Tocqueville (al igual que Marx) entiende la democracia más como estado social que como una forma de gobierno. Sólo que su enfoque, menos sistémico, más comprensivo que explicativo, percibe la cultura como un ámbito constituyente (no "derivado") de la realidad social. Sin ignorar la desigualdad en la sociedad norteamericana, Tocqueville se apoya precisamente en la ideología igualitaria –la similitud de sentimientos, creencias y costumbres– como el sentido común de la democracia. Esta sensibilidad por la cultura política hace el pensamiento de Tocqueville tan moderno; vale decir, tan atento a las consecuencias de la secularización. Reaparece de manera mucho más explícita que en Marx lo que me parece ser uno de los problemas fundamentales de la democracia en América Latina: ¿qué cohesiona a una sociedad secularizada de modo que la diversidad de valores e intereses pueda desarrollarse como pluralidad y no conduzca a la desarticulación social?

Tocqueville plantea la cuestión democrática en relación directa con el proceso de secularización: "¿Qué hacer de un pueblo, dueño de sí mismo, si no está sometido a Dios?". Mientras que la soberanía popular propugna una libertad de acción nunca antes conocida, la fe religiosa establece los límites de lo posible. "Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple americain de

tout faire, la réligion l'empeche de tout concevoir et tout oser".[24] Pero Tocqueville ya no piensa en la religión como fundamento radicalmente externo del orden social. Se refiere a una sociedad de creyentes (y no a una sociedad religiosa). O sea, reinterpreta la religión en términos secularizados como una "hegemonía" moral-intelectual. Tocqueville visualiza la necesidad de un "cemento ideológico-cultural" para asentar las instituciones políticas sobre las experiencias sociales.

La legitimación trascendente es reemplazada por una "religión civil". En este punto Tocqueville se aleja del iluminismo francés y se acerca al tradicionalismo inglés (Burke). La cohesión de la democracia norteamericana no reside en la construcción racionalista del orden, sino en la tradición histórica. Es la sedimentación histórica de las pautas culturales lo que conduce a esa similitud entre los hombres en base a la cual pueden sentirse miembros de una misma comunidad. El "contrato social" no sería un principio abstracto, sino aquel conjunto histórico de prácticas y criterios comunes.

Tal acuerdo fáctico (histórico) es sin embargo precario, dado el significado equívoco de la acción social. La secularización ha relegado la certidumbre a la conciencia individual, responsable de armonizar la particularidad con las normas universales. La certidumbre subjetiva supone pues la existencia de un principio universalista. Si éste es objeto de múltiples interpretaciones y no tiene un sentido unívoco surge nuevamente la incertidumbre. Así el mismo Tocqueville, sensible a la ambigüedad de la ideología igualitaria, (pudiendo significar individuación y anonimato, innovación y uniformidad), replantea el problema del fundamento de lo social.

Tocqueville aborda el tema de modo negativo: el peligro de una *tiranía de la mayoría.* Aceptando que –instaurada la soberanía popular– el principio de mayoría es el único principio de legitimidad factible ¿cómo evitar que la mayoría haga lo que desee? Tocqueville vislumbra la tendencia de la mayoría no sólo a dominar a la minoría, sino a absorberla. Representando los desafíos del mundo, la ambigüedad y contradictoriedad de los significados

24. Tocqueville, Alexis de: *De la démocratie en Amérique,* en Ouevres I/1, París 160, p. 390.

establecidos, la minoría amenaza la fe de la mayoría en sí misma: las cosas no tienen que ser así. Por miedo a perder su identidad, la mayoría puede desear algo más que expresar su voluntad; puede intentar universalizarla.[25] La tiranía de la mayoría consiste en la imposición de su identidad como identidad nacional. ¿Qué provoca tal universalización falsa? ¿No residirá precisamente en la incertidumbre acerca de "lo general"? Podemos ver en la tiranía una respuesta a la ausencia o erosión de una voluntad colectiva.

No creo, como afirma Furet, que Tocqueville "rompe con la obsesión del fundamento de lo social, tan característica del siglo XVIII y de Marx que, bajo este punto de vista, es su heredero".[26] También Tocqueville lo tiene presente; implícitamente retoma el enfoque de Rousseau, anteponiendo una identidad (voluntad general) a la pluralidad (voluntad de todos). La autoimagen de la sociedad como "ego colectivo" es el supuesto para que opere el pluralismo de la democracia norteamericana; sin ese referente la pluralidad desemboca en la anarquía y, como reacción, en el despotismo. En esta perspectiva pareciera haber interpretado Tocqueville el desarrollo político de América Latina en el S. XIX, oscilando permanentemente entre la anarquía y el despotismo militar.

Tocqueville critica a los latinoamericanos no haber sabido arraigar las instituciones democráticas en el sentido común: "al trasladar a su patria la letra de la ley, no pudieron transportar al mismo tiempo el espíritu que la vivifica".[27] Pero ¿es factible tal trasplante del "espíritu de las leyes"? El mismo Tocqueville parte de las creencias igualitarias y las costumbres democráticas (rasgos específicos de la sociedad norteamericana) como una *facticidad*. Según vimos, pareciera compartir con el tradicionalismo contrailuminista la presunción de que cada período histórico remite a un conjunto de presuposiciones básicas, una especie de "axiomas" que siendo ininteligibles en ese período proporcionan una inspiración latente a las creencias y aspiraciones explícitas de la época

25. Sennett, Richard: Lo que Tocqueville temía, en *Narcisismo y cultura moderna*, Kairos Barcelona 1980.

26. Furet, Francois: *op. cit.*, *p.* 115.

27. Citado por Botana, Natalio: *La tradición republicana*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1984.

en cuestión. Ahora bien, tomando la institucionalidad democrática como una cristalización cultural Tocqueville no tematiza un problema fundamental de la democracia en América Latina: la *génesis* de una cultura política democrática. La paradoja de Tocqueville radica en un enfoque histórico que no plantea el problema del tiempo.

Una cultura democrática es el resultado de un proceso histórico. Es decir, su desarrollo requiere tiempo. Pero justamente el tiempo es uno de los recursos más escasos en la transición democrática. Ello explica en buen grado los sucesivos fracasos de la democracia en América Latina; la democracia no logra consolidarse porque no le es dado el tiempo para que se desarrollen las costumbres y creencias en que pudiera apoyarse la construcción institucional. La legitimidad de las instituciones democráticas supone la maduración de una cultura democrática que, sin embargo, a su vez supone el funcionamiento relativamente duradero de las instituciones. ¿Significa ello que, en ausencia de una tradición democrática, la democracia tampoco tenga futuro? El hecho es que en la tradición republicana de América Latina siempre se entremezclan democracia y autoritarismo.

Ni la democracia ni el autoritarismo parecieran capaces de elaborar el tiempo histórico que requiere la cristalización de una identidad colectiva. El problema del tiempo nos conduce de vuelta a Marx. El expresa, mejor que Tocqueville, la ruptura en la concepción del tiempo: el recurso al pasado es sustituido por una *anticipación del futuro.*

La filosofía de la praxis implica una visión "constructivista": la creación deliberada del futuro. Aún más: tiende a una determinación del proceso histórico en tanto autorrealización plena del individuo en comunidad: "la libre asociación de individuos libres". A la afirmación enfática de un orden plenamente racional y universal subyace una idea de verdad. Para Marx la crítica a la religión no descarta el criterio de verdad. Marx supone la existencia de una verdad que permita discernir en el presente conflicto de intereses e interpretaciones un referente colectivo válido para todos. Retoma pues la idea de un "bien común" definido en

términos sustantivos (y no sólo por procedimientos), pero proyectándolo al futuro.

Junto con su teoría del sujeto, la idea de una "verdad por hacer" es seguramente uno de los aspectos más objetados del pensamiento político marxista. Suponer que existe una verdad que debamos realizar es visto como la definición misma de una imposición totalitaria. Sin duda, la vinculación de política y verdad es problemática. Yo mismo he criticado reiteradamente tal referencia a la verdad como una sacralización indebida de posiciones políticas, pues destruye los procedimientos democráticos. Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos por qué un proyecto gnóstico logra obtener adhesiones en una sociedad secularizada. Probablemente las nociones de progreso, revolución o emancipación no sean solamente una secularización de esperanzas escatológicas, sino también una manera de neutralizar la incertidumbre del futuro. Se trata de dar al tiempo una dirección y de constituir una continuidad que permita situar el tiempo actual. Si el presente no fuese más que una sucesión de instantes, si el tiempo no deviene duración, no habría proceso social. Bajo este punto de vista, la idea de progreso como todo "proyecto" es un modo de asegurarnos del tiempo, anticipando el futuro.

La proyección de un "bien común" como meta histórica ha de ser muy atractiva en un continente que se caracteriza por la tradición comunitaria y las desigualdades sociales. Una vez deslegitimado el ordenamiento existente, la utopía pareciera ser la única perspectiva capaz de superar la desarticulación de la sociedad. De ahí la fuerza del pensamiento utópico en la política latinoamericana. Tal anticipación del futuro, sin embargo, asfixia el presente pues le exige "pruebas" que ninguna política puede ofrecer; la utopía termina siendo una profecía autodestructiva.

Podemos objetar la respuesta que ofrece Marx a la demanda de certidumbre.[28] Como insistiera Weber, la política no puede

28. Recordemos la frase con que Horkheimer y Adorno inician su estudio de la dialéctica del iluminismo: "El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura". *Dialéctica del iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires 1970, p. 15.

tener por objetivo la redención del alma. No obstante, la crítica de la fe religiosa que "invade" a la política no debiera olvidar que la política a su vez adelantó las promesas de felicidad y armonía final. Justamente a raíz de la secularización, la sociedad asume las esperanzas religiosas como tareas políticas. Hoy en día la fuerza de tales utopías secularizadas parece desgastada y predomina otra modalidad, no menos insatisfactoria, de anticipar el futuro: la tecnocracia.

La planificación instrumental del futuro ha incrementado el control social sobre los efectos de nuestro actuar. Pero también conlleva el intento de manipular al otro, fijándole de antemano un determinado curso de acción. La razón instrumental resulta ser tan determinista como la filosofía de la historia. Planificando el futuro robamos al otro no solamente la libertad de elegir su futuro, sino además su presente. El momento instrumental de la acción desplaza el momento expresivo a un punto tal que los individuos ya no logran adquirir la experiencia de contemporaneidad. Y el individuo que no comparte un presente común con su prójimo no participa en la elaboración conjunta del tiempo. Por consiguiente, dado este déficit simbólico-expresivo, el control tecnocrático del futuro agudiza aún más la incertidumbre.

4. *Una tarea pendiente*

¿Puede la democracia responder a la demanda de certidumbre? Mi pregunta pretende vincular la cuestión democrática con el debate sobre la modernidad. Tras las dificultades de los procesos de democratización en América Latina veo un problema legado por la secularización: la dificultad de una sociedad cada vez más compleja de cerciorarse de sí misma en tanto orden colectivo. La sociedad no sólo es libre para organizarse según su propia voluntad, sino también libre de toda prescripción consagrada que anteriormente garantizaba la validez del orden establecido. Vale decir: al ocupar el vacío dejado por la religión, la política también ha de hacerse cargo de las demandas de certidumbre.

¿Puede haber democracia sin religión? La inquietud de Tocqueville es mucho más perspicaz que lo que suele creer nuestra

sociedad (mal) desencantada. Para salvaguardar un núcleo mínimo de valores sobreindividuales hay que sustraerlos al conflicto político. Percibiendo la dinámica centrífuga de la democracia emergente, Tocqueville se preocupa por los límites de la voluntad popular. Su estudio de las creencias y costumbres en tanto "religión civil" es una primera respuesta al problema suscitado por la revolución francesa.

¿Es posible instituir la sociedad a partir de ella misma, sin recurrir a una legitimidad trascendente? La pregunta de Furet sigue siendo el gran desafío de la democracia. La sociedad moderna ha de crear a partir de ella misma su propia normatividad. ¿Cómo legitimar las reglas constitutivas del orden sin sacralizarlas? Podemos concebir la soberanía popular como un referente trascendental (no trascendente), escindido de la sociedad, por medio del cual las diferencias en la sociedad pueden reconocerse en tanto parte de una colectividad. La exteriorización permite instituir un referente colectivo sustraído al conflicto, pero por lo mismo, impuesto a los sujetos. Si partimos, por lo contrario, de la pluralidad de sujetos, entonces ¿cómo instituir un principio legitimatorio del orden, reconocido por todos? El proceso de diferenciación social permite concebir la totalidad solamente en plural. Pero lo mismo que la totalidad, también la pluralidad ha de ser producida. Y sólo elaboramos una pluralidad por medio de una noción de colectividad; sin referente colectivo la diferenciación social desemboca en una desarticulación. Este es el caso de las sociedades latinoamericanas.

¿Pueden sociedades complejas elaborar una identidad razonable? El interrogante de Habermas supone precisamente la erosión o pérdida de los tradicionales referentes de identificación colectiva: religión, clase, Estado. La complejidad de las estructuras sociales ha hecho estallar las promesas de certidumbre cristalizadas en esas instancias. Este desencantamiento es necesario, pero insuficiente. Si descartamos la premisa neoliberal de una autorregulación automática de la sociedad, queda pendiente la cuestión del orden: la necesidad de todo individuo a reconocerse y afirmarse a sí mismo como perteneciente a una comunidad.

Hemos visto dos modos de enfocar la construcción del orden. La pretensión de Marx es descubrir en el movimiento interno de la sociedad una *racionalidad sustantiva.* El retiene pues la concepción antigua de fundar el orden en un principio objetivo y universal, pero 1) definiéndolo como producto social; y 2) proyectándolo al futuro. El reemplazo de la trascendencia religiosa por una histórica no expresa solamente la nueva conciencia del tiempo. Responde a la necesidad de excluir otros principios legitimatorios. Sólo la materialización del fundamento invocado en una sociedad plenamente racional confirma la utopía como la verdadera totalidad. Concebidos como "verdad por hacer", los principios de racionalidad y universalidad devienen un referente indiscutible de identificación. El problema salta a la vista: fundando la certidumbre en un fundamento único y exclusivo, se niega la pluralidad.

No menos problemático es un enfoque que sustituye el problema del fundamento por una *lógica y ética de la acción.* Por cierto, Tocqueville ve bien las tendencias totalitarias que desencadena la secularización; la razón totalizante es una respuesta "lógica" de la sociedad para asegurar su identidad en un proceso de diferenciación. Asentando la cohesión social en los mecanismos de integración cultural, el enfoque de Tocqueville no suspende la pluralidad. Más el énfasis en las experiencias sociales implica una determinación histórico-concreta. Al tomar una cultura determinada por la premisa histórica de la democracia, ésta deviene un resultado contingente. Es decir, siempre podremos desear la democracia; pero será una aspiración vana si no contamos con una integración cultural previa.

En ambos enfoques la demanda de certidumbre es interceptada "al nivel de" una lógica social (económica o cultural), sin llegar a la esfera política. No sería tarea de la política responder a la búsqueda de certidumbre. Bien al contrario, la sociedad ya tiene que haberse cerciorado de sí misma para que pueda institucionalizar un orden democrático. Pues bien, según vimos, no es éste el caso de los procesos de democratización en América Latina. Aquí la institución de lo social pasa por la política.

¿Cómo responder políticamente a la búsqueda de certidumbre? Tan pronto se reconoce a la política una productividad pro-

pia, ella es domesticada mediante procedimientos formales. En la medida en que la secularización erosionó las costumbres tradicionales y los valores consagrados, la política es sometida progresivamente a dispositivos de racionalidad formal. Según señalé al inicio, la relativización y privatización de los valores es compensada por el paralelo avance del mercado y de la burocracia. No podemos ignorar empero el alcance limitado del cálculo formal. Vastos sectores de la vida social no logran ser articulados ni por el mercado ni a través de mecanismos administrativos. Aún más: el peso creciente de relaciones burocráticas y mercantiles en los procesos políticos provoca dinámicas desintegradoras.[29]

La racionalidad formal procura una calculabilidad y eficiencia instrumental que presupone un acuerdo sobre los fines. Las "reglas de juego" de por sí no ofrecen seguridad, pues su significación reside fuera de ellas, en lo que suele denominarse el "espíritu de las leyes". Donde el principio regulativo –el sentido del orden– es objeto de conflicto, la controversia relativiza de inmediato los procedimientos formales. Basta recordar el proceso chileno.

No es necesario recalcar la precariedad de los referentes colectivos en nuestras sociedades, demostrada recurrentemente por la "cuestión social" y la "cuestión nacional". Quizá por eso sea más frecuente un tipo de producción política de identidad: el carisma. La lucha más o menos abierta entre diferentes principios constitutivos del orden puede encontrar una tregua con la aparición de un líder carismático, encarnación física de la identidad metafísica de la nación. Y no me refiero al caudillismo tradicional, sino a la democracia presidencialista. Figuras como Tancredo Neves, Raúl Alfonsín o Alan García ilustran bien cómo la democracia conquista legitimidad mediante la adhesión entregada al presidente. Es un carisma secularizado, instituido institucionalmente; mas una vez establecido, la lealtad al líder carismático deviene el pilar de la lealtad al régimen democrático. Podríamos hablar de un "caris-

29. Son estas dinámicas desintegradoras las que ponen (dialécticamente) el tema del socialismo. Para una teoría socialista de la democracia ver ahora Keane, John: *Public Life and Late Capitalism,* Cambridge University Press 1984.

ma situacional"[30] en el sentido de que una situación de desampa-ro e incertidumbre crea la necesidad de creer en un líder y así –por medio de un liderazgo carismático– afirmar una identidad colectiva. Ello explica, a mi entender, por qué en muchas democracias latinoamericanas la fe en la autoridad prevalece por sobre las rutinas y reglas y resulta en la percepción de los ciudadanos, más importante que la eficiencia de la gestión gubernamental.[31]

El carisma coexiste con la racionalidad formal. Esta contemporaneidad desdice la idea de una evolución lineal de las estructuras de conciencia e identidad sociales. Pareciera más adecuado pensar en una sobreposición de estructuras mentales similar a la de las capas geológicas.[32] En la sociedad latinoamericana prevalecen indudablemente pautas de racionalidad formal: operaciones de generalización, sistematización, abstracción y formalización orientan la acción social de acuerdo a criterios racional-universalistas. Se trata de un standard internacional que una vez instituido marca la estructura mental en nuestra sociedad, por distorsionada que sea su presencia. Pero a esta "conciencia moderna" subyacen otras estructuras. En la medida en que la racionalidad formal-instrumental no logra asegurar la integración simbólico-normativa de la sociedad, puede aflorar una "conciencia gnóstica". La fe en lo trascendente resurge como sucedáneo de los principios de racionalidad y universalidad. No es necesario que éstos estén plenamente realizados pues, como dijera Tierno Galván, aceptar lo imperfecto forma parte de la instalación perfecta en lo finito.[33] Pero sí han de existir tales referentes de certidumbre para poder instalarnos en la finitud. En caso contrario, donde la conciencia moderna fracasa en elaborar tales referentes, la gente resucita un principio trascendente para cerciorarse de su identidad colectiva.

30. Tomo el término de Tucker, Robert: The Theory of Charismatic Leadership en *Daedalus*, summer 1968, p. 745. Ver también Moscovici, Serge: *L'age des foules*, Fayard París 1981. Sólo excepcionalmente el liderazgo carismático conduce –como Moisés– a la fundación de una identidad nacional, pues siempre está expuesto a una crisis de confianza y credibilidad.

31. Remito a los análisis de Emilio de Ipola y Juan Carlos Portantiero sobre el caso argentino.

32. Debo mucho a los estudios de Benjamin Nelson: *Der Ursprung der Moderne*, Suhrkamp Frankfurt 1984; sobre este punto, p. 75 ss.

33. Tierno, Enrique *¿Qué es ser agnóstico?* Tecnos, Madrid 1985 (4ta. ed.).

En resumen, no podemos identificar sin más la democracia con la incertidumbre. Desde luego, la democracia supone un desencanto y, particularmente en América Latina, resulta urgente desmontar las planificaciones globales. Sería erróneo, sin embargo, radicalizar el desencantamiento a un grado que –so pretexto de denunciar la solución totalitaria– nos desentendamos del problema de fondo. Bien al contrario, precisamente la crítica a las dictaduras en el Cono Sur nos hace descubrir en el autoritarismo un (falso y fracasado) intento de restablecer la certidumbre de cara a un proceso de desarticulación acelerada. Y de este problema ha de dar cuenta el proceso de democratización.

¿No será justamente este tipo de tareas lo que provoca la ingobernabilidad? Una visión realista nos sugiere descargar la política de demandas y promesas excesivas, restringiéndola al ámbito de una administración eficiente. Pues bien, sólo podemos identificar la política con la gestión administativa si suponemos resuelto el "sentido del orden". Para poder concebir la democracia como un "mercado político" hay que presuponer una normatividad reconocida por todos y la creencia en una "mano invisible". Explicitando esta premisa, no faltan quienes desean restaurar el imperio de la religión para devolverle las tareas que habría usurpado la política en el proceso de secularización. De hecho, la pretendida "racionalización" termina invocando nuevamente una verdad absoluta para justificar las decisiones políticas. En consecuencia, si queremos evitar un fundamentalismo, la búsqueda de certidumbre ha de ser asumida como una tarea mundana. Tal vez pudiéramos elaborar una respuesta desarrollando (falta ver cómo) una "política identificante".[34] En todo caso, considerando nuestra secularización inconclusa, ¿no será un enfoque más realista de la democracia hacernos cargo de los miedos a la incertidumbre?

34. Ver Pizzorno, A: op. cit.

3

IDENTIDAD Y SOBERANIA POPULAR

José Arthur Giannotti

Zusammenfassung der bürgerlichen
Gesselschaft in der Form des Staats.
In Beziehung zu sich selbst betrachtet.
MARX*

1.

Parecería que los grupos sociales no pueden constituirse sin disminuir a la vez. La experiencia más trivial nos muestra que los jóvenes se separan de sus familias para vivir solos o formar un nuevo hogar, y según la leyenda los pescadores del Mar de Galilea tuvieron que dejarlo todo para convertirse en pescadores de almas y simiente de una nueva iglesia.

En realidad, el individuo mismo se redefine y renace en la medida en que comienza a formar parte de un nuevo sistema de reglas. Admitiendo que existe una substancia que garantiza la continuidad de la transición, el individuo del grupo A se integra al grupo B y es redefinido por la estructura en la que participa. No es posible efectuar este proceso sin rodeos ni contradicciones, puesto que su trayectoria equivale a la existencia misma de la individualidad, y su identidad radica precisamente en este movimiento de ganancias y pérdidas.

* Constitución de la sociedad burguesa en forma de Estado. Analizado en relación a sí mismo. Marx.

¿Cuál es, entonces, la separación entre el individuo y el ciudadano? Al reflexionar sobre la sociedad civil y el Estado, no se les suele concebir como entes coexistentes y yuxtapuestos, sino más bien como partes de un proceso de abstracción analítico o dialéctico, dentro del cual el individuo, recién salido de la familia o de la escuela, se convierte en miembro del Estado.

El teatro ha tratado con frecuencia el tema del cambio de comportamiento del Cardenal que se transforma en Papa, y vemos sin cesar que los individuos renuncian a sus convicciones para cumplir con sus deberes de funcionarios. Las relaciones entre los movimientos sociales y el Estado son aún más paradójicas. Cuando estos movimientos se enfrentan al Estado y afirman sus exigencias y reivindicaciones, terminan por afianzarlo en su poder del "debe ser" y su legitimidad.

Observando las elecciones de 1982 en Sao Paulo, los investigadores del CEBRAP descubrieron un fenómeno muy interesante. Para estudiar mejor las relaciones entre las comunidades eclesiásticas de base y el proceso electoral, algunos de estos investigadores se mudaron a los barrios marginales de la ciudad. Resultó que el PT (Partido de los Trabajadores) era el de mayor presencia en estas comunidades. Este partido había surgido a partir del auge de los movimientos sindicales de fines de la década del 60. Luego adoptó la ideología de acción a partir de las bases, propagada por las corrientes de la Iglesia Católica que habían optado por apoyar a los pobres y dedicarse al pueblo de Dios. Era de esperarse, por lo tanto, que el PT obtuviera una gran victoria electoral en las zonas periféricas del centro urbano. Sin embargo, pocos días antes de las elecciones de representantes municipales, estatales y federales, los militantes del PMDB (Partido del Movimiento Democrático Brasileño) entraron en la contienda y movilizaron a sus agentes electorales, quienes fundaron comités locales. El resultado fue inobjetable: el PMDB fue el gran ganador del escrutinio.

Una pequeña encuesta post-electoral arrojó conclusiones sorprendentes. Entre los votantes ninguno había olvidado el nombre del candidato que había escogido para el puesto de gobernador del estado. En cambio, los recuerdos sobre la contienda electoral se desvanecían a medida que se les preguntaba por sus votos con

respecto al puesto de senador, de diputado federal y de diputado estatal, terminando con el de concejal municipal. En un distrito pequeño, el porcentaje de olvidos era de 33.0%, 66.2%, 72.2% y 71.5% respectivamente. Es obvio que existe una discontinuidad entre el liderazgo que nace de las reivindicaciones locales y aquél que surge dentro del aparato político partidario. Los intereses políticos del Estado priman sobre los locales, y, en consecuencia, el voto para el puesto de gobernador da la pauta para las demás decisiones electorales. Considerando, claro está que las elecciones se desarrollaron de acuerdo al sistema de listas cerradas, y que el votante no tenía posibilidades de optar por candidatos de partidos diferentes. No obstante, estas cifras demuestran que en política se impone el interés general. Se deduce, también, que el Estado no se engendra a partir de lo particular, y no equivale a la suma de las partes. Los autores clásicos ya comentaron este aspecto, pero lo que aquí interesa es saber cómo se produce este hecho en un contexto en que se suele equiparar la crisis moderna con una crisis de Estado y de legitimidad. Resulta, entonces, que la abstracción que rodea los movimientos sociales y los conduce hacia la generalidad del Estado, no es sólo un proceso teórico o un modelo elaborado para captar las múltiples facetas de la realidad, sino un proceso substantivo, a través del cual la sociedad civil y el Estado se constituyen y obtienen sus respectivas identidades.

2.

En toda América Latina, y sobre todo en el Brasil, se ha producido en cierto modo una descomposición del carácter normativo del Estado. Los dictadores han modificado la ley a su voluntad, de modo que cada caso particular ha dado lugar a una legislación especial. Esta conducta casuística corresponde a la definición kantiana de la barbarie, que no es en modo alguno el resultado de la ausencia de leyes, sino, por el contrario, el producto de la transformación de éstas en instrumentos "ad hoc". Por cierto que estos instrumentos han sido efectivos, y no sólo debido al ejercicio continuo de la fuerza brutal y del poder represivo del gobierno. En realidad, esta agresión recaía sólo en algunos grupos de la sociedad,

mientras que el grueso de la población, en su mayoría urbana y razonablemente bien informada, se dejaba manipular sin reparos y sin que se tomara en cuenta su opinión. Esta situación era semejante a un juego infernal, nada agradable, pero al que ninguno lograba encontrar una salida por falta de alternativas.

En consecuencia, debe darse un enfoque distinto a la teoría según la cual la dictadura sólo adquiere legitimidad a través del milagro económico o de la victoria nacional en la Copa Mundial de Fútbol. Si bien es cierto que estos aspectos contribuyen a aumentar la popularidad del gobierno, en las elecciones, bajo la dictadura, la suma de los votos nulos y los obtenidos por la oposición hizo que el debate político fuera desfavorable al régimen, a pesar de los resultados obtenidos en las encuestas de opinión por diferentes líderes gubernamentales.

Esto indica que la legitimidad no es sólo resultado del consenso, de la concordancia de opiniones, sino también fruto del funcionamiento mismo de las reglas colectivas. Un episodio reciente corrobora esta afirmación; en marzo de 1964, varias divisiones del Ejército se dirigieron hacia Río de Janeiro, que todavía era la capital *de facto* de la República. El gobierno legal ya se había desmoronado, pero cuando los generales rebeldes llegaron al Ministerio de Defensa, encontraron al general Costa e Silva instalado en el sillón ministerial, quien señaló, entonces, que siendo él el de mayor antigüedad en el rango le correspondía asumir el puesto de ministro. No se trataba en absoluto de una concordancia de opiniones, pero en el momento de la transición, cuando la legalidad del Estado se desvanecía, Costa e Silva no hacía sino invocar e imponer una norma válida para los oficiales rebeldes, que en ese momento eran dueños del poder efectivo del Estado. El proceso de transición no trae consigo un nuevo comienzo, es decir, la constitución de una voluntad general mediante la alienación total de las voluntades particulares. Por el contrario, sucede que las reglas se transponen y encaminan hacia un nuevo esquema operativo, un nuevo juego de lenguaje, conformado a partir de las reglas de otros juegos.

Todo estriba en conocer las reglas del Estado y cómo funcionan cuando se incorporan normas válidas para los diferentes

movimientos e instituciones sociales, sin que por ello deba pensarse que estas reglas son simplemente una suma de aquellas normas. Si, como lo indica Marx, el Estado es *Zusammenfassung, comprehentio* de la sociedad civil, este nuevo nexo surge sobre la base de sus propias orientaciones, cuyo horizonte debe ser materia de discusión. Y éste es el propósito, cuestionar el modo en que se constituye la idea de una soberanía popular.

Sin embargo, la experiencia brasileña muestra cómo el autoritarismo dio lugar a una verdadera esquizofrenia de la ley, como si ésta no trajera consigo la ejecución de su propio enunciado. En los períodos de fuerte inflación, esto se hace evidente aun a nivel de las instituciones: el salario nominal deja rápidamente de corresponder al salario real, el atesorar dinero equivale a empobrecerse, la inversión puede dar lugar a dividendos negativos, y así sucesivamente. La previsión de lo cotidiano se cuestiona a diario, y la vida transcurre en medio de la incertidumbre. ¿Y no se dice que el ser demócrata implica amar la incertidumbre? Claro está que lo indeterminado debería funcionar de otro modo, según la naturaleza autoritaria o democrática del régimen. Pero es posible que en cada uno de estos regímenes el funcionamiento mismo de la ley sea diferente, y la relación entre la norma y su obediencia sería propia de la forma de gobierno. La filosofía clásica de representación no comprendió este hecho, en la medida en que concebía al Estado como una especie de molde, en cuyo interior se desarrollaban sus actividades características.

3.

A fin de profundizar en el tema, se aplicará el concepto wittgensteiniano del juego de lenguaje, con el objeto de cuestionar el significado de las normas jurídicas, es decir, su empleo en una situación determinada; evitando tomar como base tanto la teoría general del "deber ser", como la teoría de constitución de las normas según Piaget o Luhmann. Esta última no enfoca la dificultad crucial, que consiste en explicar cómo se acata una norma. De hecho, no debe confundirse el origen histórico de una regla con su funcionamiento actual; un conjunto de reglas guarda relación

con las actividades correspondientes, y, en consecuencia, la representación y la acción se determinan mutuamente. Sin embargo, una regla no configura su actividad a la manera de un molde que da forma a la materia inerte. En este último caso, los atributos de esta materia se reducen al máximo y se consideran a partir de ese momento como material de desecho, como impurezas que deben eliminarse.

Al margen de sus acciones, un juego demanda condiciones de existencia cuya definición no queda explícita en sus reglas. Si no existieran esas condiciones, las reglas serían inoperantes. En un partido de tenis, por ejemplo, no se define la altura a la que debe lanzarse la pelota. Este aspecto pertenece al rango de lo incierto, y cada jugador lo analizará con miras a elaborar un estilo propio. Por otro lado, todo partido *presupone un* dominio específico de certezas que no puede ser abandonado sin poner en peligro la existencia misma del juego. Ningún jugador de tenis podrá imaginar siquiera que su adversario se irá de la cancha llevándose la pelota, hará piruetas con su raqueta, o morirá y resucitará entre un saque y un revés. De este modo, la incertidumbre se encuentra inmersa en una nebulosa de certezas.

Por lo tanto, no debe pretenderse que *una regla determine un modo de actuar,* puesto que, en el fondo, toda conducta nace de una regla (cf. Wittgenstein, 1966: 201). En otras palabras, obedecer una regla no equivale sólo a disponer de una interpretación y hacer lo posible para ajustar nuestro comportamiento a su contenido. De hecho, jamás se sabe con exactitud cuál era la interpretación que determinó una conducta. Para completar este análisis, debemos prestar atención a ciertas *presuposiciones,* que son las que dan sentido a una acción. Estas presuposiciones no son proposiciones previas al sistema, sino simplemente medios de presentación del juego de lenguaje.

Durante el partido de tenis, por ejemplo, se observa –además de las condiciones de existencia ya señaladas– una comunidad entre los tenistas que han aprendido las reglas del juego. Lo cual presupone que, durante el partido, ninguno de ellos empezará a jugar fútbol o a cuestionar las decisiones del árbitro. Esta fluctuación entre la suposición y la acción se opone al silogismo práctico

de Aristóteles y Kant. Lo mismo sucede con sus epígonos modernos, defensores de la teoría del *"public choice"*, que siguen enfocando el hecho de obedecer a una regla como un acto más pequeño incluido dentro de uno más grande a través de cierta mediación, dejando de lado la indispensable ubicación de las presuposiciones dentro de su propio contexto.

Sin embargo, un comportamiento nunca quedará *totalmente determinado* por una interpretación. Al señalar que el obedecer una regla se basa en una costumbre o una institución, Wittgenstein insiste en la idea de un aprendizaje, del dominio de una técnica que, desde el punto de vista individual, jamás es igual para todos. Los tenistas no son todos idénticos, de ahí la importancia del estilo.

4.

No obstante, persiste aún el hecho que las reglas funcionan a partir de una *presuposición* inversa: seguir las reglas se reduce a interpretarlas y calcar la acción dentro de sus límites. ¿No se parece esto al funcionamiento de una ley penal? ¿No se presenta aquélla como un contraejemplo de la tesis de Wittgenstein o más bien como una ficción jurídica? ¿No se trata de una ilusión indispensable para la aplicación del derecho y, por lo tanto, del Estado? El simple precepto de afirmar que no existe ningún crimen sin ley, sugiere que el delito se relaciona con una norma explícita y reconocida, es decir, claramente interpretable. Es obvio que en un partido de tenis los puntos se obtienen cuando el oponente deja de seguir las reglas, y, en caso de duda, el árbitro decide de inmediato si se trata de una infracción. Esta decisión ubica al acto dentro de una oposición binaria.

Veamos detalladamente este punto. Aquél que infringe las reglas del tenis sigue participando en el *mismo* juego. Si, en cambio, empieza a correr en torno a la cancha, entonces abandona el partido y tal vez comienza otro tipo de juego. Pero aquél que atenta contra las normas penales se sitúa dentro de un *nuevo* juego, en el que se enfrenta a funcionarios que actúan *en nombre de la Ley*, es decir, en nombre de una ley superior, válida gracias al dogma

de la Constitución. Una acción que se lleva a cabo según las reglas de un sistema es transpuesta y juzgada según las reglas de otro sistema que formalmente niega la existencia del primero. En este último juego –el proceso judicial– se trata al transgresor *como si* la Ley Penal, que ha violado, *determinara totalmente* su existencia y sus acciones. Se toma en cuenta que el infractor actúa por razones diferentes, bajo condiciones agravantes o atenuantes, o por otras determinaciones que la sociología del Derecho saca a relucir.

Sin embargo, hay un instante crucial cuando el juez decide si el transgresor es o no culpable. Cuando la acción, efectivamente comprobada, concuerda con una infracción *prevista* es imposible excusar al sujeto bajo el pretexto de que participaba en un juego diferente. Luego, o pertenece a la comunidad presupuesta y es enjuiciable, o se sitúa al margen de ésta en calidad de extranjero o loco. El individuo es enjuiciable en la medida en que la acción prevista por la ley no pertenece a un juego diferente y no aparenta ser el fruto de una representación distinta.

5.

Cabe recalcar que, desde el punto de vista del Derecho y del Estado, la acción se presupone tal *como si* estuviera totalmente determinada. Esta ficción jurídica no se basa en una interpretación de los juristas, sino en una ilusión necesaria para el buen funcionamiento del Estado mismo. Este punto se esclarece al analizar los juicios primitivos. Por ejemplo, los Nuer: se sabe que su sistema político consiste en una red de oposiciones, en que los grupos A y B establecen una alianza para conformar el grupo C, que se opone a D, y así sucesivamente; así no existe un diagrama funcional en el que pueda ubicarse a los diferentes grupos como en un mapa. Desde este punto de vista, la disputa nutre al sistema, que se mantiene en la medida en que es necesario encontrar una salida a los conflictos. Obviamente no es posible hallar, en este sistema, alguna institución legal que acoja las denuncias en el caso de un litigio. La fuerza es el sustento de la ley. No obstante, ésta no equivale a la ley del más fuerte, pues es en realidad una consecuencia de la amenaza constante de ruptura de

un desequilibrio (entre A y B, por ejemplo), cuya existencia se debe a la identidad superior C, que estabiliza lo inestable. Ya que la fuerza se adapta a la situación social de cada personaje, las oportunidades de obtener una indemnización dependen del alcance de dicha posición social. Sin embargo, todo individuo, consciente de sus derechos, está siempre dispuesto a defenderlos "lanza en ristre" o a solicitar la mediación del jefe "piel de leopardo". Lo extraño es que éste no surja como la encarnación de la mesura, sino como el personaje que pone en escena la ruptura de la frágil estructura política en caso de que el conflicto se prolongara. Su función consiste en situar a las fuerzas en posición de enfrentamiento, hasta el momento en que se llegue a un acuerdo sobre el monto de la indemnización adeudada.

Durante el juicio, la disputa no se centra en el descubrimiento del error, puesto que no existe una diferencia clara entre tener la razón o no tenerla. El juicio no es una maquinaria de producción de la verdad y no termina con el enunciado de una sentencia, que sería el producto del reflejo de un juego de lenguaje en otro. Este es dominio exclusivo de funcionarios que se atienen a un código que niega *la existencia* de los juegos anteriores. Ningún Nuer iniciaría un juicio si no estuviera seguro de poseer ciertos derechos. Por ello sólo se produce un litigio cuando la *misma* acción aparenta pertenecer a dos juegos de lenguaje, que –si bien son diferentes– ambos *existen.*

Evans Pritchard explica que "un conflicto entre los Nuer es por lo general un equilibrio de culpas, puesto que ningún individuo comete voluntariamente un acto de agresión, a menos que se trate de un asunto sexual. No roba la vaca de otro, ni la maltrata, y no retiene el ganado de su prometida en caso de divorcio, salvo que tenga una disputa que solucionar. Por lo tanto, es raro que un sujeto niegue los daños que ha causado. Intentará, más bien, justificarlos, y en consecuencia, la solución del conflicto surge del ajuste entre quejas rivales." (E. Pritchard, 1972:171-2)

Al observar que la agresión no se percibe como un acto totalmente determinado, y que la sentencia no conlleva una verdad capaz de restablecer un equilibrio sin fallas, resulta que el acuerdo convive con la adversidad. En suma, se erige nuevamente

este frágil equilibrio y la sociedad sigue previendo la posibilidad de una contradicción.

6.

La lógica de los códigos jurídicos implica que las acciones que enfocan son vistas *como si* hubieran estado totalmente determinadas. Está claro que en una cancha de tenis el árbitro interviene tanto para otorgar el puntaje como para decidir en caso de duda. Sin embargo, el enunciado de la sentencia de un juez se ciñe a la conducta formalizada, un código distinto a aquél, que, por hipótesis, determina la acción, y así sucesivamente. De este modo, se configura un entreverado de códigos enmarcados por la Constitución. Y, en cada caso, un código concibe la acción anterior *como si* hubiera estado por completo determinada.

Es importante señalar que, en virtud de esta operación "como si", la acción adquiere una integridad ilusoria, que es, sin embargo, necesaria para su juzgamiento e inserción dentro de la oposición binaria de lo lícito y lo ilícito.

Cuando el acto parece estar totalmente determinado, los agentes se definen como personas, es decir, como elementos racionales de decisión, capaces de actuar o de escabullirse, de decir sí o no, de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. Si admitimos que el acatar una regla equivale a dominar una técnica, lo extraordinario de la norma jurídica residirá en la hipótesis de que no necesita ser aprendida, pues nace con el individuo social mismo. El Código Civil afirma explícitamente que todo hombre tiene derechos y obligaciones, en vista de que la personalidad civil surge de la partida de nacimiento. Si bien la capacidad de decidir sólo se adquiere a cierta edad, ocurre que la personalidad se ejerce a través de terceros aun antes de llegar a la edad de la razón. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que la minoría de edad no se concibe como un período de familiarización con la ley.

Todo juego de lenguaje presupone, por lo tanto, un grupo de individuos capaces de ejercerlo. Todo código presupone la existencia de una comunidad a la que se aplica. La Constitución,

condición de todos los demás códigos, hace referencia al pueblo como la comunidad suprema que presupone su aplicación. La Constitución como sistema de normas fundamentales, en su acepción estricta, que sirve de base para la validez del enunciado de otras normas jurídicas. Por lo tanto, su incuestionabilidad resulta perfectamente lógica. El pueblo es a la vez presuposición y objeto de la aplicación del código supremo, puesto que los demás códigos subordinados se refieren a una comunidad completa. Esta integridad sintáctica y semántica da origen a la idea de soberanía, en el doble sentido que Kant confiere a esta palabra: por un lado, es soberano el dogma más elevado *(supremum)* y la condición incuestionada por sí misma *(originarium)*, y, por otro, es soberano también el todo que no se integra dentro de otro todo de la misma especie *(perfectissimum)*.

Los códigos jurídicos no suponen la existencia de acciones totalmente determinadas, conformes a la ley. Estas acciones, que operan bajo otras reglas, adquieren efectividad para dichos códigos al integrarse a una oposición binaria. El asesinato de un enemigo político podría basarse en sentimientos completamente contradictorios de amor y odio, pero según el Código Civil la acción es válida sólo en la medida en que se sitúa dentro de un dispositivo legal –todo lo demás no cuenta. Esta formalización del Derecho llega a sus límites en la Constitución misma. A este nivel no hay otros códigos que deciden si una conducta es o no constitucional. Los regímenes constitucionales esquivan esta dificultad al prever dentro de la Constitución misma una Corte Suprema, a quien compete precisamente resolver las cuestiones constitucionales.

En vista que la Constitución no puede fijar sus propios límites, debe considerarse que la circunscripción de los códigos jurídicos no es sino un medio de presentación de estos sistemas interligados. Si bien se trata de una condición necesaria para su existencia, no aparece como una proposición, es decir, como una regla. La forma en que se decide quién iniciará una partida de ajedrez no figura entre las reglas del juego, a pesar de tener aires de ritual. Del mismo modo, la definición de los límites de un sistema no obedece a una norma, sino más bien a una presuposición de índole práctica,

a las certezas de la vida cotidiana que delimitan todos los sistemas representativos y teóricos. La problemática de la norma fundamental de Kelsen (Grundnorm) nace de una confusión lógica: la validez de una norma no depende de otra superior sino sólo de algunas certezas sociales prácticas que la instituyen. Una Constitución no es el producto de la mente de un legislador, sino el resultado de un entretejido de prácticas que se basan en las reglas de juegos anteriores, siempre y cuando dicho entretejido no encuentre en sus propias fórmulas el carácter de regla.

Esto permite ver en el Estado de Derecho una característica de un Estado circunscrito por una gramática particular, en vez de caer en las ilusiones del Jusnaturalismo o en la exaltación liberal del individuo. En efecto, la determinación total de las acciones de una comunidad, entendida como un conjunto de individuos aglutinados por el sometimiento a las mismas normas y dotados, en consecuencia, de la misma capacidad de decisión, presupone que estos individuos poseen los mismos derechos y deberes, cuyo ejercicio demanda libertad de decisión, igualdad ante la ley e independencia, en la medida en que el individuo mismo constituye un punto de indefinición. He aquí las presuposiciones del sistema, que se exigen en su medio de presentación.

De esta manera, se elabora un juego complicado de determinaciones y especificaciones. Los individuos constituyen, por hipótesis, puntos racionales de indefinición. Sus acciones siguen estando, sin embargo, totalmente determinadas, en la medida en que se subordinan a las reglas. Esto llega al punto en que dichas reglas aparentan ser soberanas y formar parte de un todo absoluto. Cada acto se refiere al conjunto delimitado, y así, cada nueva regla surge como si fuera una especificación del conjunto de reglas anteriores. De este modo, la aptitud de dictar leyes, que corresponde a la acepción más común de la soberanía, resulta ser la aptitud del sistema normativo mismo de situar las acciones en la oposición binaria de lo lícito y lo ilícito. El sistema se autodetermina mientras que el pueblo elabora el conjunto de acciones *en cuyo nombre* se interpretan las demás acciones. Debido a lo sesgado de esta delimitación, todo acto se convierte en conmensurable, en capaz de ser evaluado y comparado con el patrón de medida

previamente estipulado, para ver si corresponde o no a él. De ahí que la ley misma se erija en patrón de medida, en *recta mesura*. Una orden, vista como un acto totalmente determinado, es decir, legal, adquiere *auctoritas* por ser *ratio*, con la mensurabilidad de un acto nacido de una mensurabilidad anterior. Ambas interpretaciones del sentido de la Ley –tanto la primera, que la enfoca como *ratio* y se remonta a Platón y Aristóteles, como la segunda, que la concibe simplemente como *auctoritas* y proviene de Hobbes– no indican sino dos aspectos de una misma lógica de dominación. Si dejáramos de considerar *veritas* a esta *ratio* –obligación que nace al admitir una sola forma lógica para la racionalidad social–, si acordáramos una mensurabilidad específica para cada juego de lenguaje y cada esquema operativo, entonces la autoridad sólo sería autoridad de Estado gracias a su calidad de proceso de racionalización de las acciones.

Al analizar los enunciados jurídicos desde el punto de vista semántico y pragmático, vemos que se aglutinan en códigos que se hacen referencia mutuamente. En consecuencia, el primero de ellos concibe las acciones de los demás *como si* estuvieran totalmente determinadas. De esta manera, se forma un juego de espejos en el que las articulaciones del pueblo se recopilan a través de conjuntos normativos particulares, que configuran la *sociedad civil*. Esta integra a los diferentes grupos sociales desde el punto de vista de la mensurabilidad, debido a que permite la dominación.

7.

Este movimiento de la *auctoritas* que se ejerce a través de la *ratio* se esclarece cuando examinamos brevemente la manera en que se particulariza. La *auctoritas*, impuesta en nombre del pueblo, recubre todo el territorio nacional y se regionaliza en los Estados en el caso de países federales. La división tradicional de los poderes asegura la mensurabilidad de cada uno de ellos, y evita la desmesura al establecer entre todos un equilibrio que permite que cada uno funcione como un todo soberano. Cada poder conserva un funcionamiento ritualizado y delimitado, mientras que el poder judicial perfecciona el efecto de espejo de todo el

proceso. Por un lado, el poder judicial, por intermedio del Código Civil, elabora y diseña el esquema en que finalmente se insertan todos los actos relativos a las personas, a los bienes, al proceso de adquisición de derechos (hechos jurídicos), a las familias, a la propiedad, y así sucesivamente. De este modo se define el cuadro de la sociedad civil, a fin de que el Derecho pueda formalizar las acciones concretas, que al mismo tiempo nutren por lo bajo la extraña maquinaria de esta sociedad. Por otro lado, el poder judicial, por intermedio de la Corte Suprema, se encarga en forma ritual de hacer creer a su vez que sus acciones están totalmente determinadas, como si las decisiones tomadas pudieran limitarse a ser eslabones precisos a través de los cuales las leyes se convierten en casos.

Al comprender la delimitación de las ordenanzas jurídicas, así como la diferencia entre las normas y sus medios de presentación, podremos estudiar, desde un punto de vista totalmente nuevo, varios de los problemas más tradicionales de la Filosofía del Derecho. Para finalizar, me propongo avanzar aquí un paso en esa dirección, ocupándome de la cuestión de la justicia.

Me parece que el argumento de Kelsen, que demuestra que la justicia no es una norma jurídica, es inapelable. ¿Sucede, acaso, que esta norma especial es una proposición de un sistema moral paralelo al Derecho, sin tener con él una relación precisa? En la fórmula más clásica, cuyos elementos intenté articular anteriormente, el sistema jurídico sólo funciona a través de ciertos medios de presentación, entre los que puede citarse la persona como puente racional de decisión y el pueblo como comunidad dueña de la soberanía. Sin embargo, estos supuestos prácticos deben concordar con el funcionamiento del Derecho mismo, puesto que el sistema debe mantenerse. Sin esta reposición pierde validez y eficacia. Mientras tanto, el Derecho, en su calidad de sistema de normas, posee la particularidad de producir otras normas que se rigen por las ya establecidas. Estas nuevas reglas pueden dar concreción a la ciudadanía de una persona y a la soberanía popular. Sin embargo, si las nuevas reglas minan las condiciones de existencia de las normas fundamentales, entonces se da pie a una contratación práctica, a un rechazo efectivo de las presuposi-

ciones planteadas. Esta negación puede ser calificada de injusticia, utilizando así uno de los múltiples significados de este término ambiguo.

Por ejemplo: una ley que restringe la ciudadanía del individuo, retirándole el derecho a ser elegido representante del pueblo, es una negación del Estado de Derecho, al igual que un gobierno que contrae una deuda externa sin aprobación del Parlamento. A pesar de su validez positiva, estas normas contradicen ciertos supuestos constitutivos de la ciudadanía y de la soberanía, sin los cuales las normas mismas perderían su vigencia.

Durante este siglo han existido dos movimientos opuestos de reformulación del Estado de Derecho. Por un lado, el Welfare-State ha tratado de llenar el espacio entre las presuposiciones del Estado de Derecho y su reposición, a través –por ejemplo– del esfuerzo para facilitar el ejercicio de la ciudadanía. El *como si* de la norma ha funcionado en ese caso como un paradigma para que las acciones representadas por ella pudieran hacerse cada vez más reales. El derecho mismo se ha adaptado a esta tarea, ampliando –como diría Bobbio– sus funciones promocionales, precisamente aquellas que favorecen las sanciones positivas, individualizan las sentencias y modifican el sentido retributivo de las penas. El Estado se convierte así en el demiurgo de la sociedad civil, mientras esconde sus diferencias, que no se presentan al nivel del Derecho. Por otro lado, los Estados fascistas o comunistas han optado por negar de plano los supuestos prácticos de este Estado, cayendo así en la contradicción y la injusticia. ¿Será posible que el Estado moderno, cualquiera que sea su positividad, pueda prescindir de los supuestos del individuo como persona racional y responsable, de la soberanía popular, y finalmente, de la conmensurabilidad de las conductas? Obviamente, la falta de estas condiciones trae consigo el desmoronamiento de todo sistema penal que no se limite a una terapia social, de modo que el Estado se convierte cada vez más en herramienta *ad hoc* de dominación brutal.

Desde este punto de vista, es posible afirmar que un Estado, como totalidad del orden jurídico, es más justo que otro, según contenga más contradicciones entre sus aspectos normativo y

representativo –por un lado– y sus condiciones de existencia por otro. Esto nos permite situar a cada Estado positivo en una escala de justicia y evaluar si su movimiento histórico se orienta o no en esa dirección. Yo creo que en el fondo es conveniente retomar la idea Kantiana de una aproximación progresiva de los supuestos prácticos del sistema a sus resultados normalizados. No ignoro que, desde esta perspectiva abstracta, dejo de lado la política y la lucha de clases, incluyendo todo lo referente al Estado como herramienta de dominación. No se trata de negar la importancia fundamental de estos análisis, sino de preguntarse previamente si pueden llevarse a cabo sin recurrir a referencias oblicuas a esta ilusión necesaria de integridad. En concreto, se trata de saber si el análisis político puede soslayar el hecho de que todo jefe de Estado habla *en nombre* de la nación, de un todo que –para funcionar– debe aparentar estar delimitado y totalmente determinado. Esta integridad es justamente la que diferencia la orden del Presidente de la República de la amenaza del asaltante que pretende arrebatar la billetera del viajero. Es asimismo la que otorga legitimidad al monopolio de la fuerza ejercido por el Estado.

Sin embargo, la transformación progresiva del individuo prácticamente presupuesto en persona y ciudadano nos permite retomar un antiguo interrogante marxista: ¿no sucede tal vez que estos movimientos formales constituyen tan sólo una apariencia, el efecto de espejo superestructural de un movimiento más profundo y más efectivo que tiende a la emancipación de la clase obrera y permite al individuo liberarse de todas estas formalizaciones y acceder concretamente a la multiplicidad de sus puntos de vista? ¿No será que las formalizaciones mismas no son sino herramientas de la dominación burguesa? La gran dificultad reside en que la abolición del Estado –el socialismo, entendido como sustitución del gobierno de las personas por la administración de las cosas y por la organización de los sistemas productivos– no suprime la oposición entre lo lícito y lo ilícito.

A menos que se suprima también la cuestión de la justicia en cuyo nombre se impone la solución socialista. Si logramos, por ejemplo la "médicalisation" total de las penas, abolimos también la conmensurabilidad entre la acción divergente y la sanción, de

modo que el individuo mismo ya no podrá decidir entre dos acciones posibles. El sujeto responsable se encuentra entonces frente al arbitraje de un juez-médico todopoderoso. Por otro lado, la administración de las cosas y la organización de los sistemas productivos necesitan, cuando menos, del empleo de sanciones positivas, lo cual permite introducir por la puerta falsa el problema de la conmensurabilidad entre las acciones previstas y deseadas –por un lado– y las respuestas efectivas de la población por otro. ¿Pero cómo podría hacerse funcionar la oposición lícito-ilícito al margen del Estado, del supuesto de la determinación completa de las acciones? Unicamente sería factible si pudiera reemplazarse el conocimiento que ordena los códigos jurídicos y distingue –por ejemplo– el robo del asalto por medio de un análisis puntual de cada caso, para saber si es bueno o perjudicial para la sociedad. El ideal de la razón, principio de la delimitación de los códigos jurídicos, se convertiría en el saber colectivo y efectivo de una comunidad capaz de conocerse a sí misma en todo momento.

Al dejar de lado este delirio de racionalidad, resulta más conveniente regresar a la ilusión de la integridad y del Estado de Derecho. Si observamos que cada mandato jurídico implica –en su aspecto representativo– un cierto conocimiento que permite la clasificación de las acciones y su conmensurabilidad, notamos que la medida presupuesta nos remite a una escala que se sitúa enteramente al margen del nivel formal del Derecho. Si retomamos el ejemplo anterior, la distinción entre el robo y el asalto se basa en una evaluación cotidiana, que hace de uno un delito más grave que el otro. Esto significa que el Derecho, en su función refleja, acepta un proceso de evaluación que prima sobre él. ¿No estaríamos aquí sobre la pista de un análisis capaz de reformular nuestro interrogante sobre la justicia? Pero felizmente hemos llegado también a los límites de este estudio formal de las normas, consideradas desde su propio punto de vista.

BIBLIOGRAFIA

BOBBIO, Norberto
1984 *Dalla struttura alla funzione.* Milano.

PRITCHARD, Evans
1972 *The Nuer.* London.

KELSEN, Hans
1979 *A Justiça e o Direito Natural.* Coimbra.

SMITT, Carl
Teoría de la constitución. Sao Paulo, Nacional.

WITTGENSTEIN, L.
1966 *Philosophische Untersuchungen.* Schriften, I.

4

LO POLITICO Y LO SOCIAL: BIFURCACION O SINTESIS EN LA CRISIS *

Fernando Calderón
Mario R. dos Santos

1. El problema de los dos rostros en la democracia

Es posible distinguir en América Latina una peculiar y larga tradición de variadas dificultades de articulación entre democracia social y democracia política, que aparecen tanto en el proceso socio-histórico como en los análisis y en las vertientes teórico-ideológicas que los nutren. Quizás una de sus consecuencias más terribles sea el socavamiento de la democracia como proyecto societal, o sea como un régimen capaz de dar cauce a una conformación nacional acabada, a una participación socio-política cada vez más plena y a un proyecto viable de desarrollo y cambio. La actual crisis, como ya sucedió en otros momentos de la historia, vuelve probablemente más intensa la necesidad de visualizar una refundación de la práctica política y del análisis de la misma en términos de los desafíos de una articulación entre democracia política y social. Como ya varios estudios han anotado, existe una serie de fenómenos y procesos socio-políticos y económicos que alimentan dicha crisis: el decreciente rol de los sistemas de representación política, las dificultades culturales de aceptar plenamente el nuevo juego democrático, la creciente internacionalización de la política y el peso determinante de decisiones de élite y exógenas a la región, la tendencia a una mayor autonomía burocrática y su creciente distancia respecto de un control e información demo-

*. Agradecemos a Enzo Faletto y a José Arico, cómplices en estas ideas.

crática, la excesiva valoración del realismo político, la modernización de los aparatos de control político y social, el desarrollo de economías perversas y clandestinas en torno a las drogas, con efectos negativos sobre el sistema democrático, la carrera armamentista, la creciente fragmentación de la acción social, la pérdida de paradigmas y proyectos sociales y económicos totalizantes, el círculo vicioso de la deuda externa y su percepción ilegítima por parte de las masas populares, los acelerados procesos de empobrecimiento y diferenciación social, etc. Como parte intrínseca de este juego, debemos pensar cómo la democracia en América Latina enfrentando los elementos autoritarios y destructivos que conlleva la crisis, podría recrearse y desarrollarse.

Al recuperar los términos de una democracia política y social articulada estamos distinguiendo la dimensión de la representación política en un marco constitucional liberal tradicional, y la dimensión doble de una tendencia a la identidad entre gobernantes y gobernados –a través de la participación en la toma de decisiones– y de una distribución cada vez más inclusiva de los resultados del proceso de desarrollo.[1]

Hay por lo menos –según nuestra perspectiva– dos vías de análisis: la primera corresponde a una aproximación socio-histórica hacia aquellos antecedentes o situaciones que alimentan la dificultad señalada, y la segunda, al tratamiento comparativo de las concepciones ideológico-políticas imperantes desde la constitución de los Estados nacionales latinoamericanos, a fin de tratar de ver teóricamente las limitaciones y condicionantes presentes en ellas para tal integración.

Aquí privilegiaremos la primera. Luego exploraremos, a partir de una serie de indicios existentes en los sistemas políticos en

1. "...participación como acción que se cumple en solidaridad con otros en el ámbito de un Estado o de una clase, con vistas a conservar o modificar la estructura (y por tanto los valores) del sistema de intereses dominantes", lo cual implica reivindicar "un derecho de los ciudadanos comunes a acceder en cuanto tales a la esfera política, es decir a participar en la formación de las decisiones que funcionan como vínculo de la comunidad nacional", Pizzorno, A., "Introducción al estudio de la participación política", en *Participación y cambio social en la problemática contemporánea,* Ed. SIAP, Buenos Aires, 1975, pág. 18 y 39), y asimismo, "la democracia social como democratización de los resultados del desarrollo económico", Delplangue, B. y Wening, F., *L'Archipel démocratique,* Ed. Entente, París, 1978, pág. 12.

transición en la región y en la acción de sus actores, si existen elementos prefiguradores de una superación de la dificultad mencionada o si, por el contrario, la crisis global aleja irremisiblemente la satisfacción de una evidente necesidad.

2. *Una genealogía de la asimetría entre la ciudadanía política y la social*

En los diversos países de la región es posible encontrar en distintos momentos y de diversas formas, experiencias de inconsistencia entre democracia política y democracia social. Las luchas por la independencia exhibieron elementos de integración en un marco de transformación y de unidad política continental. Los ideales bolivarianos[2] llevaron a la búsqueda de reformas sociales igualitaristas y creaciones constitucionales estables. Luego, ya no se recuperó durante mucho tiempo, un esfuerzo ponderado y simultáneo en ambas direcciones.

En esa fase el desarrollo del dominio oligárquico implicó la instauración de democracias liberales censitarias, restringidas, e instauradas sobre la base de un juego contradictorio: una dinámica liberal capitalista de ejercicio fundamentalmente urbano, que permitía la vinculación lucrativa con el mercado externo y los Estados de la época;[3] y otra esencialmente discriminadora y excluyente de las masas populares en cuanto a la ciudadanía política y social.[4] A su vez, buena parte de la práctica política popular se dio en torno de la reivindicación de una ciudadanía política y social.

La descripción de algunos rasgos de esa situación puede realizarse sintéticamente a través del contrapunto de dos casos: el

2. Respecto de la atención simultánea al problema de creación de un sistema institucional y al problema de la reforma social por parte de Bolívar, cf. Lievano Aguirre, Indalecio, *Bolívar*, Ed. Oveja Negra, Bogotá, 1983..

3. Cf. al respecto dos trabajos de F. Weffort, quien desarrolla esta hipótesis.

4. Recuérdense las elaboraciones ideológicas de justificación de ello en autores como A. Arguedas, J. B. Alberdi, D. Portales, entre otros. En el trabajo *Raza y clase en la sociedad postcolonial*, de J. Rex, S. Hall, F. Calderón, A. Warman, y otros, Ed. UNESCO, París, 1978, se hallarán análisis particularizados y empíricos de los mecanismos de discriminación.

boliviano y el argentino; haciendo referencias complementarias a aquellos que introducen matices relevantes. En el primero se destaca la persistencia de fuertes y crueles procesos de discriminación racial –compartidos por el mundo andino– que impedían el acceso de ingentes masas campesino-indígenas al ejercicio del sufragio universal, la propiedad de la tierra y a las más mínimas cláusulas del derecho civil. El sistema discriminatorio se nutría de una pervivencia del hecho colonial, incluido su régimen de castas. Hasta muy avanzado el siglo XX perduraron estas restricciones al derecho de ciudadanía. Aun cuando en las décadas del veinte y del cuarenta hubo logros en cuanto a derechos civiles y sociales, no fue sino en la Revolución de 1952[5] que se logró el ejercicio de la ciudadanía política (sufragio universal) y un salto a la ciudadanía social, con lo cual se instauró otra problemática. Tal vez la naturaleza revolucionaria del cambio se explique precisamente por la prolongada y cerrada pervivencia del patrón de dominación semi-colonial, que obligó a que el movimiento nacional-popular se plantease metas y formas avanzadas en cuanto al poder y la participación política. Fenómenos como los de las milicias populares, el control obrero en las minas nacionalizadas, el cogobierno y la participación sindical-campesina resultarían incomprensibles en el marco de un proceso gradualista.

En el caso argentino, donde hubo un proyecto explícito de avance respecto de una de las dimensiones de la ciudadanía, escindiéndola de las demás, se pueden leer las limitaciones de ese intento y el por qué del enlace, en las reivindicaciones populares, de la ciudadanía política con la ciudadanía civil. En efecto, durante la vigencia del régimen político restrictivo de la dominación oligárquica, simultáneamente a la pervivencia de acciones de discriminación y exterminio indígena, se plantea y efectiviza el otorgamiento amplio de libertades civiles (o "económicas", como dice Alberdi), junto a restricciones para el ejercicio de la libertad política.[6] La consecuencia fue una escasa integración social de los grandes contingentes migratorios; ellos debieron ubicarse en los

5. Esto le hace decir a Sergio Almaraz Paz, ensayista de la izquierda nacional boliviana, "en América Latina el siglo XIX no ha concluido", cf. *Para abrir el diálogo*, Amigos del Libro, La Paz, 1979.

6. Botana, Natalio R., *El orden conservador*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1977.

intersticios del sistema productivo, sin acceder a la propiedad de la tierra y a umbrales de condiciones materiales de vida.

En un país de migrantes (más de la mitad de la población económicamente activa en 1914 era extranjera), la obtención de la ciudadanía política por parte de los excluidos era un paso imprescindible en la búsqueda de empleo, salario y seguridad social. No obstante, se debe reconocer que esa discriminación social no absoluta (por la existencia de derechos civiles comunes) fue un antecedente de la participación en los ingresos de estos amplios sectores populares. Dicha participación, a diferencia de otros casos latinoamericanos de discriminación absoluta prolongada, permitió una evolución política donde no se produjo la ruptura revolucionaria ni se plantearon directamente objetivos de poder político como camino para cubrir esa brecha social.

Respecto de la problemática de la ciudadanía, nos remitimos aquí a la elaboración de Hernan van Gunsteren (*"Notes on the Theory of Citizenships"* en Birmbaum, P., y otros, compiladores, *Democracy, Consensus and Social Contract,* Sage, Londres, vol. 2, 1978) y de T. H. Marshall (*Class, Citizenship and Social Development,* Anchor Books, New York, 1965), pero queremos destacar en el plano conceptual, de nuestra comprensión, existe una imbricación entre todas las dimensiones señaladas de ciudadanía que a su vez se relacionan con la concepción de justicia subyacente. En ese sentido, compartimos la idea de Wanderley G. dos Santos, quien expresa que "los derechos sociales están siempre asociados a cierta forma política (y cultural –agregado nuestro–) de entender la ciudadanía y, en esta perspectiva, se vuelve más relevante considerar lo que determinada política social implica en beneficio de la ciudadanía, que analizarla en función de resultados monetarios o de cualquier otro tipo de valor físico para sus beneficiarios" (traducción nuestra).[7]

Por otra parte, está claro que esa imbricación no resulta cabalmente respetada en la evolución histórica de la ciudadanía; ésta presenta facturas, retrocesos y recuperaciones modificadas de contenidos perdidos. Así, la historicidad de las reivindicaciones de

7. Guillerme dos Santos, Wanderley, *Cidadania e justiça,* Ed. Campus, Río de Janeiro, 1979, pág. 83.

ciudadanía, en cualquiera de sus manifestaciones, es determinante de la significación última de las mismas, pues perméa los contenidos y los califica aunque sean iguales en su formulación a derechos conculcados. Basta pensar, en ese sentido, en el renovado significado de la reivindicación de los derechos políticos luego de las experiencias dictatoriales regresivas del Cono Sur, o en el enriquecimiento actual de la búsqueda de ciudadanía social, a partir de nuevas comprensiones sobre los alcances de los derechos humanos. En realidad, se podría afirmar que la ciudadanía es una renovada y nunca acabada construcción sociocultural.

Los regímenes nacional-populares o populismos inauguran una nueva relación entre democracia social y política. Por una parte, se da una extensión cabal del sufragio –universalidad del mismo– y un salto cualitativo en el conjunto del sistema de representación, sea de intereses específicamente políticos o sectoriales, por otra, el desarrollo de nuevas formas y prácticas participativas, el reconocimiento de identidades sociales otrora postergadas y la intervención directa de sectores sociales en el ejercicio del poder del Estado. El catalizador de esto es el Estado, que amplía su función social y reguladora de procesos de desarrollo económico con énfasis en la redistribución de ingresos (movilidad social) que vuelven fluidos los cambios en y de las relaciones sociales. Se trataría de la instauración de un proto Estado social de derecho o de un Estado de bienestar, con las peculiaridades o inestabilidades propias de la región y de los casos nacionales. Estos procesos no eran productos homogéneos ni panaceas racionales de integración democrática; al contrario, fueron el resultado de múltiples y confusas visiones fundadas en ideologías diversas, que llegaban a expresarse en ambiguas doctrinas nacionales. Estas de alguna manera, en su ambigüedad, permeaban y distorsionaban lo que el mismo proceso social creaba institucionalmente.

El resultado fue un genuino movimiento político que a la vez que debía destruir el orden oligárquico previo –en muchos casos dictatorial o tramposo–, tenía que crear un nuevo orden. Aquí, precisamente, radicó su fuerza pero también su debilidad.

En el sentido de las debilidades, podemos señalar dos aspectos importantes. El primero es relativo a la presencia de fuertes

mecanismos de intermediación y patrimonialismo, que alimentaron relaciones clientelares y estructuras de liderazgo vertical.[8] Las características de las estructuras sociales latinoamericanas estaban en la base de ello, pues se hallaban en mutación y sin elementos plenamente consolidados. Mutación que imbricaba dimensiones y orientaciones diferentes, como la clasista, la étnico-cultural, la regional, la del propio proceso de modernización, enmarcadas sí en la búsqueda de una creciente autonomía e identidad nacional.

En cuanto al sistema político, resalta que el ejercicio de la democracia se practicase más en el seno del propio movimiento nacional que fuera de él, y por lo tanto no como cualidad deliberadamente buscada del mismo. Por ello puede decirse que más eran gobiernos democráticos que regímenes democráticos. El caso mexicano puede servir como ejemplo extremo, pues en él se constituyó un sistema de partido único, y los casos de Uruguay y de Chile para matizar la afirmación anterior, en la medida en que la preocupación por la consolidación de un sistema pluralista de partidos estuvo claramente presente. En varios casos la traducción de esto en el plano ideológico-teórico fue la idea de una comunidad nacional homogénea, que correspondería al concepto de democracia orgánica u organicismo.

Otro aspecto de esta problemática atañe a la forma partidaria y a las prácticas populares. A la forma, porque los partidos poseían una estructura centralista y vertical en la toma de decisiones, donde la maquinaria burocrática y el liderazgo del caudillo –generalmente identificado con la Nación– generaban un ámbito de decisiones cerrado e impedía la consolidación de ejercicios democráticos más amplios. En realidad, las tensiones sociales y políticas y los dilemas de la democracia –al decir de Dalh–, entre uniformidad y diversidad, centralización y descentralización, y concentración y dispersión del poder y recursos políticos, eran asumidos y decididos por élites enquistadas en el aparato político o gubernamental. Así, las alternativas tendían a dirimirse del partido-movimiento, donde casi siempre se apelaba a la última

8. Numerosos son los autores latinoamericanos que han tratado esta problemática en términos descriptivos y teóricos. Baste citar los trabajos de Bartra, R., Cardoso y Faletto, Quijano, A., Weffort, F., Cotler, J., Malloy, J., Touraine, A., Laclau, A., y otros.

palabra del líder. A las prácticas populares, porque al expresar características de estructuras sociales no consolidadas, como dijimos alimentaban el funcionamiento partidario señalado. Ante la dimensión de los cambios y las características de los procesos nacionales, las prácticas políticas de la sociedad eran escasamente institucionales y la democracia política, más que ser un espacio plural y representativo para el procesamiento de las decisiones, funcionaba predominantemente como ámbito instrumental de legitimidad.

En este contexto los sectores medios jugaron un importante papel, pues al entrar al escenario político como nunca antes en el pasado, alimentaron la creación institucional y de aparatos burocráticos propia de la expansión estatal. Fueron a su vez fruto de los procesos de movilidad social que los populismos implicaron, contribuyendo determinantemente a la elaboración del proyecto nacional, a su viabilidad y su práctica partidaria, como así también a la producción intelectual e ideológica. Sin embargo, su adscripción y participación en el régimen populista se derivaban más de sus búsquedas de movilidad social que de sus aportes ideológicos al nacionalismo. Buena parte de los derrocamientos de los populismos se explica por el retiro del apoyo de estos sectores.

Seguramente estas afirmaciones tienen que ver con la explicación de por qué los populismos latinoamericanos, pese a los avances que significaron en cuanto a democracia política y social, no lograron articular ambas dimensiones. Y al respecto podría plantearse la pregunta de si tales populismos fueron capaces de transformaciones en pro de la democracia social por su no atención preferente a la democracia política (a la constitución en la política de bloques sociales mayoritarios, a la formación en la política democrática de tales bloques) o si, por el contrario, fueron justamente esas deficiencias las que posibilitaron su derrota. ¿Acaso la democracia política en América Latina debe implicar la ausencia de un proyecto nacional inclusivo, o puede pensarse en nortes ideales sólidos construibles *en* y *con* la vigencia de democracia política? Y, para que esto sea posible, ¿qué características de capacidad de autotransformación debe tener tal democracia política para que no se profundice la escisión entre la sociedad y

el Estado, manteniendo incluida en el gobierno la política (en el sentido de versiones de proyectos sociales que compiten y que en una competencia constante –no sólo electoral– intercambian)?

Históricamente, esto está imbricado con el problema de la construcción de la nación, de su autonomía, y con el hecho de que las fuerzas minoritarias no aseguran la continuidad de aquella construcción. En la comprensión de los movimientos nacionales, la necesidad de garantía de un norte o proyecto nacional llegó pues a impedir el reconocimiento de identidades diferentes, apareciendo las diferencias como señales de la anti-nación. Y si bien es cierto que en las condiciones de estos procesos históricos sólo un proyecto socialmente progresivo puede llevar a la acumulación de fuerzas necesarias para el desarrollo y la autonomía nacionales, tal proyecto puede tener factualidades diferentes y con posibilidades de ser identificado en la gama de fuerzas políticas mayoritarias, sin asimilarlo *exclusivamente* con la práctica política del movimiento popular. Así, el intento de construcción de una comunidad nacional (con sus notas de homogeneidad) dificultan la construcción de una comunidad política que en definitiva puede asegurar la continuidad en un camino de integración, transformación y desarrollo nacional.

Esta ambigüedad sobre la fuente de legitimidad de los regímenes populistas, que recae principalmente en las transformaciones sociales que introducen y en su carácter mayoritario, se acentúa en los regímenes militares progresistas, regímenes de hecho no sujetos a la legalidad institucional y que no apelan a ella. En estos casos múltiples la búsqueda de consenso, búsqueda en general exitosa, pasa por la vía de las conquistas sociales y nacionales y por el aumento de la participación de tipo asambleístico o mediante intervención corporativa sindical en el control estatal (democracia social). El rasgo común señalado puede advertirse aún en las diferencias que separan a regímenes como los de Vargas (en su primer período), Maldonado, Torrijos, Villarroel, Velasco y Torres, para citar casos relevantes. La debilidad democrática de estos regímenes es mayor que la de los populismos, pues desaparece de su horizonte, al igual que en otros proyectos autoritarios populares, la democracia política.

3. *La integración de la democracia política y social como espacio excéntrico*

Más recientemente, como resultado de regímenes autoritarios regresivos en la región, pero también como producto de las transformaciones del mundo contemporáneo y de la problemática que implica la modernidad (véase más adelante), el desarrollo de sistemas democráticos en procesos de transición política pasa por una revalorización de la búsqueda de consistencia entre democracia política y democracia social.

El hecho de que en el núcleo de la teoría democrática –véase inclusive Rawls– estuviera implícita una convergencia cada vez mayor entre democracia política y democracia social, no implica necesariamente que se piense que la democracia como régimen tenga internamente garantías o mecanismos para profundizarse a sí misma, sino simplemente que las decisiones, aún a través de la representación, reflejarían una tendencia a la igualdad económica. Dada la inexistencia de tales garantías o de mecanismos internos para profundizarse a sí mismo como régimen (Germani llega a afirmar que existirían "tensiones antidemocráticas estructurales implícitas en la forma de integración de la sociedad moderna")[9] siempre es necesario pensar la renovación institucional como interacción entre la sociedad y sus conflictos y el sistema institucional.

La pregunta se sitúa pues en torno de la capacidad creativa y operacional de la propia sociedad y de sus agentes políticos para transformar el sistema de representación en función de las demandas y proyectos participativos, tomando en cuenta los nuevos y múltiples movimientos sociales que reclaman respeto de la diferencia y valoración de la diversidad. Ya no se trataría sólo de la satisfacción de la larga cadena de demandas de expansión de la ciudadanía social (a la propiedad, al divorcio, a las asignaciones sociales de las mujeres, a la educación bilingüe de ingentes masas campesinas, al derecho de ser diferente y en definitiva a eliminar

9. Cf. Germani, Gino, "Autoritarismo y democracia en la sociedad moderna", en *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985. Esta compilación de diversos autores aporta al desarrollo de este debate.

toda forma de discriminación en el mercado y en el sistema político),[10] de la satisfacción de la secular búsqueda de participación política de vastas masas populares, sino también del logro de un sistema institucional legítimo que socialice, acepte y valorice las pluralidades constitutivas de la sociedad. Y todo ello sin que haya desaparecido, pues aún está pendiente la urgencia por un proceso de satisfacción de necesidades de autonomía nacional y desarrollo económico integral.

a. Desafíos y obstáculos por parte de los movimientos sociales

Si prestamos atención a la presencia de un sinnúmero de conflictos fragmentados de resistencia en la sociedad latinoamericana, podríamos preguntarnos cómo pueden incidir esos conflictos y demandas de la sociedad en cambios institucionales, y en este sentido entender, por una parte, cuál es la lógica institucional del cambio de la democracia política y, consecuentemente, cómo se correlacionan estos cambios con las posibles demandas de modificación de la democracia política por parte de los actores sociales. Y más aún, podríamos preguntarnos acerca de la veracidad de demandas societales de un nuevo sistema de acción histórica.

Nosotros mismos hemos intentado reflexionar sobre las posibilidades de surgimiento de un nuevo sistema de oposiciones con efectividad histórica. En esa reflexión valorizamos elementos de la cultura política de los nuevos movimientos sociales y de los cambios advertibles en los movimientos sociales clásicos.[11]

Resumiendo, los movimientos sociales en América Latina estarían viviendo un momento de inflexión, pues habría una ten-

10. Cf. Melucci, A., *¿An End to Social Movements?* Introductory Paper to the Sessions on "New Movements and Changes in Organizational Forms", Social Sciences Information, 1984. Asimismo, Jelin, Elizabeth, "Ciudadanía e identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos", informe preparado para UNRISD, sep. de 1985.

11. Un análisis detallado y empírico de las tendencias de comportamiento de los movimientos sociales en América Latina puede hallarse en Calderón G., F., *Los movimientos sociales ante la crisis*, CLACSO, Buenos Aires, 1985, en tanto una elaboración teórica hecha sobre esa base aparece en dos Santos, Mario R., y Calderón G., Fernando, "Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación", trabajo presentado en el seminario sobre cultura política y democratización del grupo de trabajo Teoría del Estado y de la política, CLACSO, Buenos Aires, 1984.

dencia a la pérdida de centralidad por parte de los clásicos y un proceso de fragmentación y particularismo que estaría afectando tanto a los movimientos sociales clásicos como a los nuevos.

No son ajenos a esto los procesos de transformación del conjunto del sistema de dominación, a impulsos del socavamiento del Estado de bienestar, de la mayor internacionalización de la economía mundial y el papel central en ella del capital y la política financiera, de la incidencia de la militarización en la producción y el consumo, y muy especialmente de la revolución tecnológica y su impacto sobre los procesos de acumulación, producción y distribución.

Para la región, además, la reestructuración del sistema internacional tiene consecuencias específicas en términos de pérdidas de soberanía nacional, de capacidad productiva, del aceleramiento de procesos de diferenciación y pauperización social y muy especialmente del desarrollo de economías sumergidas a gran escala.

Si estos procesos son los que conducen las transformaciones societales contemporáneas y la naturaleza y las características de los movimientos sociales son las anotadas genéricamente antes, podría uno interrogarse acerca del grado de distancia existente entre la lógica de transformación del sistema de dominación y la lógica de las oposiciones al mismo representada por los movimientos sociales. En otras palabras, en una primera instancia, habría desencuentros en el sistema de oposiciones, ya que la materialidad de la nueva estructura de dominio a nivel internacional, y crecientemente también a nivel nacional, no guardan relación con la materialidad de la rebelión y la protesta social, porque los movimientos sociales no llegan a enfrentar a los oponentes reales. En realidad, quedan sometidos a una práctica defensiva y de resistencia y sólo logran rozar en su reacción los efectos de aquella lógica del poder, que es cada vez más abstracta y difusa, mientras que la de la resistencia, es cada vez más concreta y localizada.

En esta situación, habida cuenta de que en una primera instancia aparecen sólo identidades sociales restringidas y acosadas, ¿es posible pensar en nuevas totalizaciones políticas a través de un proceso de reconocimiento de proyectos históricos compartidos y

definidos? En el plano político seguramente no. Para encontrar elementos comunes habría que remontarse a otras dimensiones socioculturales. En ellas sí sería posible identificar valores e identidades en gestación susceptibles de conformar nuevas totalizaciones, a partir de un complejo proceso de resignificación simbólica. El umbral de esa posibilidad es el hecho de que toda identidad social se construiría en un espacio imaginario donde necesariamente están los otros. "No se puede ser tan particularista en la búsqueda de identidad como en el plano de la acción". "La identidad implicaría mecanismos de reconocimiento existencial, ya no sólo en términos de autoafirmación y pertenencia específica, sino de reconocimiento en un espacio múltiple y diverso de otras identidades imaginadas o imaginables de actores sociales reales o posibles".[12]

Cuando se reclama una refundación de la política o de las modalidades de hacerla, la afirmación anterior debería estar presente. La dificultad reside en nuestro desconocimiento básico de los procesos específicos de evolución cultural y de producción social del mundo de significaciones en que se desarrolla la acción social, que no son las operaciones administrativas de la política, como podríamos decir parafraseando a Habermas.[13] De allí la contingencia que adquiere el futuro en un doble sentido: no sabemos predecir si en la evolución independiente de la cultura política de los movimientos sociales habrá fenómenos de totalización que mediatamente se traduzcan en la constitución de frentes efectivos de oposición, ni si son posibles operaciones no administrativas (no convencionalmente políticas) de sentido que los viabilicen.

Dicha refundación de la política podría incluir, por una parte, una vinculación entre lo político y socio-cultural donde las identidades y prácticas colectivas estén permanentemente interactuando con lo institucional, y, por otra, una transformación de la política que implique sobrepasar la mera acción instrumental-administrativa.

12. Cf. Calderón G., Fernando, y dos Santos, Mario R., "Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación", trabajo presentado en el seminario sobre cultura política y democratización del Grupo de Trabajo Teoría del Estado y de la política, CLACSO, Buenos Aires, 1984.

13. "No hay producción administrativa de sentido", Cf. Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

La refundación de la política es quizá llevar al Estado y a la sociedad la convicción de la necesidad de síntesis, de integrabilidad entre demandas parciales y la racionalidad general del sistema a partir de modificaciones en ambas dimensiones: la de las demandas y la de la racionalidad del sistema. De allí la importancia de la traducibilidad institucional de las reivindicaciones, como garantía de síntesis o de integrabilidad. (Lo institucional está pensado aquí como el ámbito que aporta la unidad necesaria).

b. Desafíos y obstáculos por parte de los partidos políticos y del Estado

Pero tratemos de visualizar las trabas que existen para que se pueda constituir un sistema de oposición y de regulación más efectivo en nuestras sociedades. En mérito a la claridad, expondremos primero las trabas que aparecen en el plano de la sociedad civil y luego las actuantes en el Estado.

En este desarrollo habrá más hipótesis que certidumbres, pues falta mucha investigación al respecto y quedan abiertos amplios campos de interrogación. Sabemos que en el núcleo del problema de articulación entre democracia política y democracia social ocupa un lugar decisivo el sistema de representación y delegación de autoridad. De allí que pueda suponerse con acierto que un perfeccionamiento de dicho sistema contribuiría en mucho a la articulación buscada, aunque ella abrazaría los resultados globales del proceso histórico y debería juzgarse desde allí.

¿Pero qué ocurre actualmente respecto de los sistemas de representación y delegación, básicamente de los sistemas de partidos y de sus componentes, los partidos mismos?

Por una parte, a partir de algunos indicios fácticos[14] es posible inferir cierta desconfianza y cuestionamiento del sistema político y de los partidos por parte de los movimientos sociales, en el sentido de que aquellos no serían capaces de representar la pluralidad de intereses y de demandas de la sociedad, y por ello han llegado a constituir organizaciones y prácticas de élite cada vez

14. Cf. *Los movimientos sociales frente a la crisis*, varios autores, compilador Calderón G., Fernando, Buenos Aires, 1986, por aparecer.

más separadas de la vida cotidiana de las masas. Por supuesto que es un campo de investigación aún pendiente, cuáles fueron las causas de este distanciamiento, cómo ha evolucionado, qué secuencias e interacciones se producen según el tipo de partido político y el tipo de cuestionamiento que recibe de la sociedad.

Por otra parte, es probable que buena parte de los partidos políticos no perciban en su plenitud esta problemática, aunque en algunos casos como en Brasil, Perú y la Argentina exista una genuina preocupación en este sentido. Seguramente la envergadura del problema varía de caso en caso, sin embargo al menos en términos de análisis bibliográficos, hasta el momento no encontramos importantes ejercicios que den cuenta de proyectos de transformaciones en el sistema de representación o de delegación de autoridad y menos aún de búsqueda de formas pluralistas internas de participación partidaria; por el contrario, los mayores esfuerzos se concentrarían en el desarrollo de técnicas electorales más o menos modernas. Aparentemente el dilema respecto del sistema de representación y de participación es el de concebir y proponer diseños organizativos e institucionales macros que combinen diversas formas de representación política y de intereses, en pro de una universalización de la representación, y a la vez, caminos de transformación de las organizaciones de representación –tomadas en sí mismas– para que éstas puedan servir y expresar al diseño institucional aludido.[15]

Esta tarea seguramente no podrá cumplirse bien sólo por la vía de un moderno racionalismo democrático universalista, sino

15. Elementos incipientes sobre esto pueden hallarse en la investigación realizada por N. Lechner, J. J. Brunner y A. Flisfisch, *Partidos y democracia*, CLACSO, Santiago de Chile, 1985, en el trabajo de Juan Rial, *Partidos políticos, democracia y autoritarismo*, CIESU, Montevideo, 1984, tomo II y en José Luis Reyna, compilador, *Los partidos políticos en América Latina*, Siglo XXI, México, por aparecer. Obviamente, esto constituye una preocupación con antecedentes teóricos, como por ejemplo en el pasado Moisai Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques*, Ed. du Seuil, París, 1979, quien imagina formas integrativas de representación suprapartidaria (*habeas animum*), y en el presente A. Melucci, *Sistema político, partiti e movimienti sociali*, Feltrinelli, Milán, 1977.

también recurriendo a las diferentes tradiciones y recreaciones socio-culturales de la región.[16]

En cuanto a las trabas actuantes en el Estado y retomando los interrogantes sobre las posibilidades de transformación de la democracia política, se destacan varios aspectos. En primer lugar, la persistencia de un conjunto de rasgos histórico-estructurales en los Estados latinoamericanos, como el patrimonialismo, la corporativización de empresas estatales claves en la economía, el crecimiento desmesurado del sector público sin correlación con una efectividad productiva o de brindar servicios, una centralización histórica reforzada aún más por los regímenes dictatoriales, una orientación en su accionar más legalista que inspirada en la búsqueda de legitimidad, y más recientemente, y con mayor fuerza que en el pasado, los problemas relativos a sus organismos específicos de representación (a saber, parlamento y sistema bicameral, concejos municipales, y otros organismos de representación territorial) que registran una débil presencia de las fuerzas sociales en su seno, y simultáneamente el limitado alcance de estos organismos de representación para actuar sobre los procesos económicos y sociopolíticos según sus propios mandatos.

En segundo lugar, los efectos de la crisis extreman el divorcio entre las respuestas estatales exigidas por los frentes externo e interno. Así, como es bien conocido, el Estado se ve obligado a satisfacer las imposiciones económicas producto del funcionamiento del sistema financiero y comercial internacional, a las cuales se agregan las provenientes de intereses particularistas de grupos dominantes locales, reduciéndose grandemente la capacidad de procesar demandas de las grandes mayorías nacionales.

Todo esto ha permitido apreciar el fenómeno de que, aunque el Estado logre mantener umbrales de órden público por su poder de coerción, sea cada vez menos capaz de abrazar reguladoramente el conjunto de la realidad social.

16. En esto existe un rico caudal, inclusive remontable a épocas prehispánicas. ¿Quién nagaría a la fuerza, por ejemplo, de estos valores que regían la vida del ayllu para construir hoy a la democracia? *Amut'año,* que significa que se debe calcular lo que se va a hacer con justicia, actuar sin herir a nadie: *checkakuskachaña,* el justo medio, tener los ojos cerrados para hacer un juicio objetivo; *thurt'atchuymaniña,* fortaleza física, moral y mental, pero ninguna de ellas separadas...Cf. revista *Puma Punku,* La Paz, 1973.

Así como la realidad de un sistema de acción colectiva fragmentado y disperso tiende a cerrarse en identidades restringidas, inhibiendo intercambios totalizadores capaces de efectividad histórica, el Estado, por su compromiso intrínseco con el orden[17] –aunque sea el mero orden público– se impermeabiliza frente a las demandas, percibiéndolas como amenazas a la gobernabilidad. El reto consiste pues en las posibilidades de una reforma del sistema político para abrir nuevos espacios de interacción entre el Estado y la sociedad. No se trataría necesariamente de satisfacer las demandas de los movimientos sociales, sino de concebir ámbitos donde pueda hacerse políticamente presente la complejidad.

Es cierto que el Estado, al facilitar y aceptar este campo, puede arribar a una situación de ingobernabilidad, y que las fuerzas populares, al aceptar por su parte reglas de juego que emanan de la democracia política, deben aceptar el riesgo de su alternabilidad en el gobierno. Pero el correr estos riesgos es lo único que permite avanzar hacia una democracia más plena. Se trataría pues de politizar la democracia social y de socializar la democracia política. En el sentido de que los mecanismos de participación política y de participación en los grupos del desarrollo deben plasmarse cada vez más institucionalmente según las reglas reformuladas de la representación y la delegación políticas, y de que los mecanismos y recursos de la democracia política deben absorber la carga de las demandas sociales, sin perder su capacidad de elaborar e impulsar un proyecto societal fruto de la competencia política entre los mismos.

La convicción es que resulta posible, en el marco de un sistema democrático de base constitucional, con una acción adecuada de las organizaciones políticas y sociales populares, la adopción de decisiones de gobierno, por estar sujetas al principio de mayoría, que sirvan al desarrollo nacional y regional y a una inclusión social creciente, a través de la transformación social. En todo caso, no podemos trabajar –como nos decía nuestro amigo Francisco Aricó– como si lo que no se ha consumado, pudiera no consumarse.

17. "El Estado no conoce otro valor que su seguridad." Spinoza, *Tratado teológico-político*, Ed., Buenos Aires.

5

EL MARXISMO EN AMERICA LATINA
Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión

José Aricó

1.

¿Qué sentido tiene introducir en un debate sobre las "ideas y experiencias socialistas en el mundo contemporáneo" una discusión más acotada sobre el marxismo latinoamericano, o *en* América Latina?, lo cual, como resulta obvio, no es la misma cosa. Pero cabe preguntarnos, no obstante, si podemos referirnos a una constelación cultural de tan imprecisos contornos sin incursionar por determinadas estaciones en las que se constituyeron matrices decisivas de la *forma* del marxismo americano. Aunque me gratifica pensar que le debemos a la benevolencia excesiva de los amigos del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea la oportunidad que hoy tenemos de dialogar en torno a un tema más mentado que estudiado, es posible que las razones sean otras y de una pertinencia tal que merezcan ser compartidas por todos. Si así fuera, explicitarlas sería ya una manera quizá fructífera de introducirnos en el asunto.

Si este seminario se hubiera realizado veinte años atrás, la pregunta no habría sido planteada por la sencilla razón de que, excepto algunos pocos, nadie por aquellos tiempos se sentía dispuesto a reafirmar la distinción entre categorías del pensamiento y de la realidad política consideradas afines, equivalentes o inseparables. Socialismo y marxismo, eran aceptados como dos dimensiones de un mismo fenómeno, remitiendo el uno necesariamente al otro. Si el congreso de la socialdemocracia alemana de

Bad Godesberg pudo alcanzar tan vasta y justificada resonancia en buena parte del movimiento obrero y socialista mundial es porque por vez primera, y de manera clara y taxativa, una formación política de histórica raigambre marxista renunciaba a la aceptación de éste como su único y excluyente patrimonio teórico y cultural. Desde ese lejano noviembre de 1959, hasta ahora, muchas y lacerantes experiencias ha vivido el mundo y el movimiento socialista como para que el recuerdo de Bad Godesberg provoque hoy la irritación que en su momento produjo. Y hasta es posible considerarlo, independientemente de la opinión que se tenga sobre la significación específica de las reformas programáticas allí establecidas, como un hito importante en el proceso de laicización de un movimiento tan fuertemente cargado de finalismo escatológico.

Veinte años después, la relación entre marxismo y socialismo se ha vuelto problemática. Resultan insuficientes las elaboraciones intelectuales y políticas referidas al uso de categorías que, como las del pensamiento socialista y comunista clásico, constituyeron las "grandes narraciones" de las que se nutrieron el mundo simbólico, político y cultural de los movimientos de transformación. Incluso la propia categoría de "socialismo" se vuelve evanescente cuando en Occidente parece ser inviable, y en Oriente inadmisible en su morfología concreta. Si el llamado "socialismo real" no constituye para nosotros una alternativa creíble, y si el control público de la economía y de las sociedades capitalistas –orientado a aliviar sus más evidentes iniquidades– es un proceso pleno de dificultades casi insorteables, ¿cómo pretender incuestionadas aquellas ideas que guiaron las luchas de las clases trabajadoras por la transformación social?

Más allá de las opiniones respecto del actual debate sobre la crisis del marxismo –que en realidad implica otro, aun más importante, sobre el sentido y la posibilidad del socialismo– es innegable que en el mundo de hoy son firmemente cuestionadas dos ideas fuerzas que encontraron en el marxismo su sustento teórico y que hicieron del movimiento obrero y socialista un movimiento histórico de transformación. Ellas son, de manera sumaria pero a la vez ilustrativa:

1. una idea alternativa de democracia capaz de superar la escisión y contraposición entre el nivel formal y el nivel sustancial que la democracia liberal conlleva;

2. la convicción de que al industrialismo incontrolable de la sociedad burguesa podía contraponérsele un industrialismo bueno que estribara en la capacidad planificadora del Estado la posibilidad concreta de superar el crecimiento irracional que caracteriza al primero.

El cuestionamiento de ambas certidumbres, resultado de la marcha real de una crisis capitalista que no parece dejar espacios para políticas de reformas, y de las resistencias con que se enfrentan en los países del área soviética las tentativas de democratización, ha dejado como saldo en la cultura de izquierda una pérdida notable de capacidad crítica y de iniciativa política. Antes que una versión intransigente y militante de la democracia, se abre paso en la izquierda una imagen modesta y resignada de la democracia como "mal menor", como un sistema incapaz de producir innovaciones políticas. Y esto respecto a la izquierda que de algún modo trata de dar cuenta de una realidad que admite como distinta; porque sigue existiendo aquella otra que se empecina en reducir la complejidad del mundo a sus estrechos paradigmas ideológicos. Para ésta nada ha cambiado y el asalto al Palacio de Invierno sigue siendo su sueño.

Frente a las transformaciones tecnológicas que provocan una de las más rápidas y profundas revoluciones de la historia, hay una evidente incapacidad de intervención de la izquierda en el sentido de prefigurar con su acción una hipótesis de sociedad distinta en su manera de producir y reproducir la vida humana. Más que constructor de un futuro, el socialismo parece expresar la más fuerte tendencia hacia la conservación del pasado. Tal vez resulte para algunos exagerada y hasta injusta esta afirmación, pero aún con reservas vale la pena considerarla porque nos pone abruptamente ante una inesperada paradoja que el mundo de hoy plantea a los marxistas. Cual es, la de que una teoría y un movimiento que hacían del crecimiento y metamorfosis de las fuerzas productivas el fundamento real de la posibilidad y de la necesidad del socialismo, precisamente en el momento en que más

gigantesco es el cambio de tales fuerzas, no encuentra modelos plausibles y suficientemente articulados de una organización social no capitalista.

En este terreno afectado por la declinación de las viejas certezas, que creyeron encontrar en los fulgurantes sesenta su punto de consumación, es donde se expande la ofensiva cultural conservadora que pretende afectar la posibilidad misma de imaginar el cambio hacia una sociedad más justa. Y es en el reconocimiento y aceptación de este terreno donde el socialismo debe aplicar el principio de realidad que le permita escapar del círculo estéril de la ideología para enfrentarse a los grandes dilemas del mundo actual. Pero eludir la ideología, manteniendo los ideales, supone necesariamente desconstituir y reconstituir una tradición desde cuyo interior se piensan y descifran los hechos del mundo, un cuerpo de ideas y de teorías que alimentan a fuerzas activas de la sociedad, una cultura de contestación que mantiene abierta la lucha por un orden en el que imperen los grandes principios de igualdad, justicia y solidaridad.

Por razones que no es del caso analizar aquí, esas tradiciones e ideales de transformación encontraron en la doctrina marxista su punto nodal de concreción, y por esto es lógico, y por tanto pertinente, que un debate sobre las ideas y experiencias socialistas del mundo de hoy se remita contrapuntísticamente a un examen crítico de su referente teórico tradicional. Y aún dispuestos a sostener que en las condiciones presentes ya no es válida una identidad imaginada como existente en la historia del movimiento socialista, no puede dejar de medir el pensamiento de Marx y el marxismo para imaginar los caminos de la transformación.

2.

Pero es posible señalar una razón más para validar el tema del marxismo; porque si lo que se pretende es razonar no ya sobre el marxismo en general, sino sobre el marxismo "en América Latina", es porque de algún modo se piensa que su itinerario recorrió aquí caminos singulares que merecen ser reconstruidos para establecer con mayor rigor sus límites y potencialidades. Y quizás

esta preocupación se justifica de manera plena, porque en caso contrario el debate sobre el marxismo y su crisis arriesgaría convertirse en el eco distorsionado de una discusión cualquiera. Todo lo cual puede conducir hacia la reflexión sobre otro problema, de importancia crucial, y que se refiere a las relaciones entre el populismo y el marxismo en América Latina. Crucial porque para quienes comparten la convicción de que el destino de nuestro continente está vinculado de manera estrecha a la posibilidad de diseñar una alternativa democrática y socialista a su crisis de civilización, resulta evidente que la solución a la encrucijada es la de descubrir o inventar los caminos que posibiliten construir movimientos socialistas potencialmente capaces de superar las viejas oposiciones entre populismo y clasismo, inadecuadas y desprovistas hoy de realidad substantiva.

Es en torno a estas formas antipódicas de manifestación de la izquierda latinoamericana que puede resultar útil una breve incursión historiográfica, y no porque crea que el pasado arroja lecciones que deben ser recogidas en el presente; sino por aquello que nada de lo que alguna vez aconteció ha de darse por perdido y porque nuestra tarea, no de historiadores, sino de socialistas, que en las voces del presente intenta escuchar el eco de las que enmudecieron, acaso pudiera ser la que Walter Benjamin atribuía al materialista histórico: "fijar la imagen del pasado tal como éste se presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro". En tal sentido aseveramos que fue hacia fines de los años veinte, y en un país excéntrico a las grandes sedes del debate teórico y político, cuando se configuran las ideas directrices de las dos vertientes en que se fragmentó el movimiento social americano; ideas que, significativamente, giran en torno a lo que debería ser una genuina y creadora interpretación de la doctrina de Marx.

Fue en el Perú, y precisamente con Mariátegui, que se sientan las premisas para un efectivo proceso de "nacionalización" del marxismo; no bajo la forma acabada de una teoría sino en el estado inorgánico de intuiciones. Y porque más que un sistemático trabajo de desarrollo de la teoría y de refundación de la política, lo que Mariátegui produjo fue la iluminación de un camino, o tal vez de una senda tempranamente abandonada en el

fragor del combate. Retornando casi medio siglo después a esa imagen del pasado, a ese destello de lucidez y clarividencia, se reinicia ese diálogo interrumpido que reclama de su consumación para poder vencer la inercia de la tradición, para que el pasado deje de ser esa pesada lápida que nos impide imaginar el futuro.

La breve estación peruana del marxismo teórico en los tiempos que precedieron la cisura de los años treinta tiene una doble importancia, *historiográfica* y *política,* para encarar de manera productiva el tema de hoy, porque por vez primera América Latina fue vista en sus elementos de originalidad. Con Mariátegui, pero no sólo con él, Iberoamérica dejaba de ser esa región obsoleta diagnosticada por el pensamiento clásico para ser considerada desde su condición autóctona, desde la potencialidad de visiones alternativas que su relación particular con Europa le permitía. A su vez, y en torno a los dilemas de la "anomalía" americana, producíase en el interior de un movimiento antimperialista, indoamericanista y socialista como fue el Apra, en sus orígenes, una escisión entre marxistas y populistas destinada a tener una ejemplaridad emblemática.

Al criticar la llamada "evolución histórica", Marx observó con agudeza que esta categoría se basaba en que toda forma histórica consideraba siempre a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma. De ahí que sólo pudiera concebirlas "de manera unilateral". Para eludir esta limitación, una sociedad debía ser capaz de criticarse a sí misma, pero eso, según Marx, ocurría en muy raras ocasiones "y únicamente en circunstancias bien determinadas". ¿Cómo pudo suceder esta rareza histórica en el Perú de los años veinte? ¿Cuáles fueron las condiciones precisas bajo las que Iberoamérica pudo ser capaz de criticar la sociedad burguesa en la que estaba inserta y comprender que su destino no podía ser ya el de *alcanzar* a Europa? ¿Qué elementos permitieron que el marxismo, precisamente esa ideología de la modernización capitalista en la visión socialista clásica, contribuyera a fundar la posibilidad de ruptura de la pertinaz dependencia intelectual de América? Indagar críticamente los complejos procesos culturales que condujeron a Mariátegui a incorporar la experiencia europea como lección, y no como paradigma, es la manera en que el

estudio del marxismo en América Latina, o mejor dicho, "latinoamericano", puede alcanzar su verdadero espesor histórico y su real potencialidad crítica.

3.

¿Porqué desandar el camino y volver a los años veinte tiene una importancia historiográfica decisiva? La inserción del marxismo en la cultura política latinoamericana es un tema insuficientemente estudiado. Su dilucidación plantea problemas de difícil trámite porque su itinerario fue discontinuo y contradictorio, atravesado por complejos procesos de fusión con ideologías democráticas o liberales, o con ciertas dimensiones de la cultura política heredada del orden colonial. Las razones de este dificultoso camino de adaptación o recomposición son diferentes, pero en esencia se remiten a dos campos problemáticos. Por un lado, como es obvio, a la naturaleza intrínseca de la propia teoría marxista; por el otro, fundamentalmente, a las características propias, originales, de las formaciones sociales iberoamericanas en cuyo interior las clases trabajadoras se constituyeron como tales. Este es el motivo por el que, estudiar las *formas teóricas* que adoptó el marxismo en sus áreas diferenciadas de expansión constituye un campo analítico excepcional para el historiador de las ideas, en la medida en que es posible pensar que tal estudio permitiría acceder a un conocimiento más profundo de los dos grupos sociales en los que el marxismo encontró su base de sustentación: los trabajadores manuales –reductivamente considerados como proletariado– y los intelectuales. A diferencia de quienes enfatizan un supuesto "europeísmo" congénito del marxismo –aunque la calificación se extiende al liberalismo y la democracia– parto del supuesto de que las modalidades adoptadas por las culturas políticas que lo precedieron, y los obstáculos que no pudieron sortear para un "trasplante" exitoso, liberaban un terreno que podía presumirse fértil para la expansión del marxismo. Si esto no ocurrió, si socialismo marxista y movimiento del trabajo fueron en América casi dos historias separadas, las causas que las de una supuesta impenetrabilidad americana a las ideas de ultramar. El "europeísmo" es un fenómeno más complejo que el modo en que lo aborda

el nacionalismo cultural. En tal sentido, es acogida la afirmación de Richard Morse sobre la explicación del *retraso* con que llegó el marxismo a Iberoamérica –y agrego, de las dificultades de su adaptación– "no está en el elitismo de su vida intelectual, ni en el autoritarismo de sus instituciones políticas, ni en la lentitud de su desarrollo intelectual". Causas éstas que son las más utilizadas al analizar el fenómeno. Se puede afirmar, con razones válidas, que la Iberoamérica preindustrial encerraba "condiciones favorables" (en el sentido marxista) para el florecimiento de la conciencia de una clase revolucionaria; y si además el Estado se mostraba incapaz de integrar a una dilatada capa de intelectuales críticos, ¿cómo explicar los magros resultados logrados por el marxismo? No sorprende que quienes intentaron despejar el enigma hayan recurrido al ejemplo de Rusia, esto es, de otra gran área nacional colocada por la misma época frente a la alternativa de la occidentalización. Allí, en cambio, el marxismo logró en el último tercio del siglo pasado convertirse en la ideología dominante de la *intelligentsia*. La comparación, o mejor dicho el contraste entre Iberoamérica y Rusia presenta el enorme interés de dar cuenta de una diferencia radical que permite delimitar con claridad el núcleo de problemas en torno al cual debe girar toda tentativa de resolución del enigma. Los intelectuales latinoamericanos, al decir de Morse, no podían apoyarse, como sus congéneres rusos, ni en una idea fuerte de nación, ni en una occidentalización traumática como fue la rusa, ni en la existencia de una previa tradición "socialista" como la que permitió a los naródniki fusionar la tradición comunal con el socialismo marxista.

Desde esta perspectiva, con la que coincido, la vía crucis del marxismo en América Latina fue la dificultad para abordar el *hecho nacional*, es decir, la naturaleza propia, diferenciada, irrepetible y excéntrica a los modelos "clásicos" del proceso de construcción de los estados nacionales en la región. La determinación de este nudo problemático no es, sin embargo, una explicación del fenómeno, sino apenas el presupuesto de la reconstrucción historiográfica. Pero si aceptamos este punto de partida, resulta evidente que para poder llevarla a cabo es preciso poner en cuestión ambos términos de la pareja "marxismo latinoamericano". Al primero, porque únicamente desde la admisión de la diversidad

nacional de su elaboración y aplicación el marxismo puede ser objeto de historia. (Si, como de aquí se desprende, hay una pluralidad de marxismo, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando utilizamos el concepto?). Al segundo, porque América Latina es una categoría problemática que, para nuestro caso, simplifica y vela la profunda y creciente fragmentación nacional que la caracteriza. Encarar la historia del marxismo en América Latina supone, por tanto, admitir una pluralidad de caminos y de perspectivas que dieron lugar a diferentes centros de elaboración teórica y política, en los que las ideas de Marx y de sus seguidores influyeron de manera dispar, inspiraron luchas con características propias y se contaminaron de ideologías, culturas, programas, valores, nacionalmente diferenciados. Esta pluralidad de ideas o perspectivas da cuenta del hecho esencial de que el verdadero sujeto de la investigación, que es el "movimiento real", está siempre nacionalmente situado. Producida esta "subversión de los términos" que restituye a la dinámica de las clases subalternas el carácter de sujeto de una indagación en torno a ese objeto teórico-político que denominamos "marxismo", es impensable una reconstrucción de su historia que no sea a la vez y al mismo tiempo historia del movimiento obrero, del socialismo y de las luchas sociales que en él se inspiraron o encontraron un punto de referencia.

Creo que lo dicho hasta aquí puede para muchos parecer un reconocimiento obvio y tal vez pedestre. Podría decirse, además, que deriva tan estrictamente de los propios cánones del materialismo histórico que ni valdría la pena que los marxistas perdieran el tiempo en considerarlo. Sin embargo, sorprende advertir hasta qué punto esta manera yo diría laica de analizar los hechos de pensamiento contradice la tendencia generalizada de los marxistas a considerar el corpus teórico/político en el que fundan sus perspectivas de análisis desde los términos antitéticos pero complementarios de *ortodoxia* y *heterodoxia.* Si abandonamos esta matriz porque ponemos en cuestión la naturaleza universal, homogénea y verdadera de ese fenómeno ideológico llamado marxismo, se abre la posibilidad de una nueva manera de reconstruir la historia de cómo las tesis de Marx y de las diversas corrientes que en él se inspiraron fueron discutidas y traducidas

a línea política en distintas áreas nacionales, contribuyendo a crear agrupaciones políticas socialistas. Una historia, en síntesis, en condiciones de revelar las conexiones existentes entre el proceso de elaboración de la teoría y los procesos reales.

4.

Es mi opinión que ya en los comienzos de la formación de agrupamientos socialistas se planteó el problema de escoger entre una "aplicación" del pensamiento de Marx a la realidad americana, y lo que podría llamarse una refundación de proposiciones doctrinarias nacidas en otros contextos y a las que se les adjudicaba, en virtud de su relación particular con la práctica social de los trabajadores, la pertinencia incuestionable de tal procedimiento. No creo, sin embargo, que este momento inicial de marxismo teórico –y del que el socialista argentino Juan B. Justo y su grupo fueron probablemente su expresión mayor– estuviera en condiciones de establecer un terreno apto para abordar las complejas elaboraciones conceptuales que suponía la "producción" de un marxismo autóctono. Las razones de esta limitación son de distinto orden, pero a pensar que se vinculan a las características de los procesos diferenciales de formación de la masa de trabajadores libres y a las ideologías predominantes en las áreas nacionales donde tales procesos se sucedían. Las ideas socialistas de matriz marxista aparecían como la coronación del movimiento liberal o democrático, y las agrupaciones que con mayor o menor éxito trataron de crear debían ser las encargadas de llevar a cabo las tareas históricas que las débiles burguesías no habían sabido o podido resolver.

Para esta concepción el marxismo sólo era una vertiente más en la formación del pensamiento socialista y sus hipótesis fundamentales no tenían por qué desempeñar un papel exclusivo en su práctica política. A la crítica científica de la economía política se le sustituyó una pedestre distinción entre capitalismo "bueno" y capitalismo "malo". La concepción materialista de la historia, vinculada como estaba a una compleja metodología historiográfica, se redujo al reconocimiento del rol fundamental desempeñado

por el "factor económico" en los eventos sociales. Y, finalmente, el encuentro entre filosofía y política, ese terreno teórico-práctico que hacía del movimiento real un verdadero proceso de emancipación, se transmutó en la fórmula lassalleana de la fusión de los trabajadores con la ciencia como presupuesto para la realización del socialismo. De todas maneras, aun bajo una forma teórica que hacía de la doctrina de Marx una coherente ideología de la modernización, el problema de su ineludible "traducción" a una realidad diferenciada estaba presente en los socialistas argentinos –pero no sólo en ellos– desde el inicio. Para Justo, el hecho de que el Partido socialista comenzara en nuestras tierras treinta años después que sus compañeros europeos le permitían beneficiarse de una experiencia acumulada y darse otros puntos de partida. "Debemos buscar nuestro modelo en las formas más recientemente adoptadas por el movimiento obrero –afirmaba en 1896– y las ideas socialistas, en este país virgen de ideas, tomarán así una importancia principal, si no decisiva."

Empezar tarde posibilitaba "empezar mejor" porque el itinerario estaba predeterminado. La evolución de las formas sociales se sucedía en un tiempo histórico concebido como único y centrado, homogéneo y lineal. El resultado no podía ser sino el mismo: la generalización de la sociedad moderna. Por consiguiente, la acción socialista debía apuntar a romper la corteza resistente del ordenamiento económico y social tradicional. El reconocimiento nacional se volvía así imprescindible para determinar los puntos de resistencia a la política de modernización y el marxismo dejaba de ser una mitología de redención social para convertirse en un instrumento, a partir de cuya reformulación podía pensarse y transformarse una realidad inédita.

Es interesante destacar que, a diferencia de otros pensadores socialistas de la época, Juan B. Justo intentó desde el inicio de sus reflexiones encontrar las raíces del socialismo en la historia nacional, que fue revalorizada críticamente desde la perspectiva de la lucha de clases. En realidad su "teoría científica de la historia y de la política argentina" no era sino la reiteración del papel relevante reconocido al "factor económico" en la formación del estado nacional, sobre el que ya había insistido la historiografía liberal. Pero a

diferencia de ésta, su análisis concluía con una condena radical de las clases dirigentes argentinas y una revalorización positiva de las clases populares. El partido socialista era, en su pensamiento, el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente "ciegos" de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero moderno en gestación, porque constituía el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatibles con la evolución de la sociedad. En la hipótesis de Justo se recupera del marxismo la concepción de la lucha de clases y la propuesta de un partido político autónomo de los trabajadores, pero bajo la forma de un canon interpretativo basado en la unidad tendencial de evolución técnico-económica y evolución política. Esta idea de una suerte de *transparencia* de las relaciones entre esfera económica y esfera política en la sociedad argentina conducía, en definitiva, al privilegiamiento de la búsqueda de una institucionalidad perfecta que sólo existía en el papel y que condujo al partido socialista a estrellarse infructuosamente con la opacidad de un mundo irreductible a la transformación proyectada.

5.

Sin embargo, y para no incurrir en un vicio de anacronismo, corresponde señalar que el objeto teórico "marxismo", como constitución de un saber autónomo y autosuficiente, derivado de la emergencia de una determinada clase social y fundante de una visión teleológica de formidable fuerza política, sólo es individualizado en la América Latina de los años veinte y bajo su forma "rusificada". Fue únicamente bajo su forma "leninista" que el marxismo reclamó entre nosotros una legitimación incuestionable como teoría científica del mundo y de la transformación social. Es por esta razón que, aunque no comparto el criterio de algunos investigadores que insisten en el "retraso" con que América recibió esta importación, dado que el término puede aludir también a un conocimiento tardío de los escritos de Marx que no fue tal, pienso que algo de verdad encierra si con él se quiere reconocer un hecho. Es decir, que las condiciones para poder imaginar un proceso de "americanización" del marxismo, con todo lo que

dicho proceso conlleva, sólo se crean en el momento mismo de introducción y expansión del "leninismo". Si desde fines del siglo pasado las ideas de Marx se conocen y difunden por toda Iberoamérica, el debate sobre la significación y naturaleza del marxismo adquiere densidad histórica en los años veinte, cuando una nueva corriente ideal, la comunista, pretende ser expresiva de un marxismo del que los socialistas renegaron. En realidad, y hasta la quiebra de la hegemonía comunista en la cultura de izquierda, el único marxismo que se difundió por América fue el "marxismo-leninismo".

Esta forma teórica y política de un marxismo validado por una gran experiencia histórica se convirtió en la ideología no sólo de aquellos que la recuperaron desde el interior de un movimiento socialista ahora enfrentado en las corrientes revolucionarias y reformistas, sino también de otras fuerzas nuevas de transformación que emergieron de la crisis de postguerra. Contra el orden natural de las cosas, el leninismo apostaba decididamente al activismo revolucionario, a la energía y creatividad de las masas populares, a la voluntad de poder de un grupo sólidamente estructurado de cuya energía, audacia y organización dependía fundamentalmente la conquista del Estado. En un continente que se caracterizaba por su heterogeneidad, desarticulación y dependencia, una ideología que tendía a colocar todo en el terreno de la política y que tenía detrás el prestigio de la experiencia soviética, y luego de la china, no podía menos que convertirse en un formidable mito político. Y aunque no siempre fue reconocido como tal, el leninismo se transformó en un componente de todas las agregaciones políticas de tipo nacional revolucionarias, llamadas genéricamente populistas, que proliferaron como hongos en la América Latina de los años veinte y treinta. Como una teoría del poder en condiciones de atraso, la forma rusificada del marxismo formó parte del discurso populista y contribuyó a definir algunas de sus ideas más difundidas. ¿Cómo negar la filiación leninista de reconocimientos como el de las heterogeneidades internas de naciones sin posibilidad de su realización por la presencia decisiva del imperialismo y la debilidad de las clases nacionales, o de la imposibilidad de la constitución de un capita-

lismo nacional, o de la necesidad de un partido capaz de superar la debilidad de las clases fundamentales?

Quien se tome el trabajo de releer las publicaciones de izquierda o críticas de difusión continental que se editaban por esos años (*Amauta, Claridad, Repertorio Americano,* etc.) se sorprenderá al observar hasta dónde la experiencia rusa, combinada con otras que, como la mexicana y la china se suponen semejantes, forma parte inseparable de una galaxia ideológica y cultural que se reclama del marxismo. Y por esta razón creo que las reconstrucciones historiográficas que redujeron la demarcación del fenómeno leninista a las dimensiones e influencias de los escuálidos partidos comunistas sudamericanos, soslayan de hecho el tema central. Cual es, el de que la bifurcación del movimiento social en corrientes "populistas" y corrientes "clasistas" no expresaba en definitiva la exclusión por parte de las primeras, del leninismo defendido por las segundas, sino la morfología concreta que adoptó el proceso de difusión del leninismo, o del "marxismo-leninismo" en dicho movimiento social. En este sentido, la experiencia latinoamericana reproduciría de una manera propia, diferenciada, lo ocurrido desde los años setenta del siglo pasado en Rusia, cuando populistas y marxistas discutían sobre los destinos de su país amparándose ambos en las teorías de Marx.

Pero si aceptamos la perspectiva de análisis en que me coloco, es posible admitir cuánta razón tenían aquellos que en los años veinte y treinta estaban convencidos que el debate entre el Apra y la Internacional comunista encerraba, en realidad, visiones divergentes de un patrimonio teórico común. Y aún más, podría sostenerse con poderosas razones que Haya de la Torre y el aprismo expresaron en los hechos, y más allá de la letra de sus discursos, el más sorprendente y original caso latinoamericano de un ideal-tipo leninista. La sustitución del mito universalista por el indoamericanista expresa una necesidad semejante de respuestas a la demanda de formación de una voluntad nacional-popular en América Latina, a partir de un diagnóstico de la situación que era casi idéntico entre comunistas y apristas. La idea tan cara a Haya de la Torre de la presencia en las naciones latinoamericanas de diferentes modos de producción que coexistían contradictoria-

mente está tomada de los escritos de Lenin; el conflicto con el imperialismo como el conflicto principal; la necesidad de un frente de clases; el objetivo de la creación de un Estado antimperialista; la constitución política de las clases oprimidas; el reconocimiento de la debilidad congénita de las burguesías y la necesidad del capitalismo de Estado; la nacionalización de las tierras e industrias, todas estas propuestas contenidas en las dos obras doctrinarias de mayor significación teórica de Haya de la Torre: *Por la emancipación de América Latina* (1927) y *El antimperialismo y el Apra* (1936, aunque redactado sustancialmente en 1928) tienen una incuestionable matriz marxista. Su sesgo más estrictamente leninista deriva de la absoluta claridad con que el análisis de las características singulares de la cuestión latinoamericana está vinculado al problema del poder y a la organización de las fuerzas en condiciones de conquistarlo. Tales propuestas, nacidas de una inteligente reelaboración de las tesis sobre la cuestión colonial emanadas del segundo congreso de la Comintern, fueron los paradigmas en torno a los cuales se estructuró el pensamiento y la acción de la izquierda latinoamericana hasta nuestros días. Su agotamiento deja en el presente un vacío teórico y práctico que la izquierda no parece poder colmar, tensionada como está entre una ideología que le dio identidad y la necesidad de un proyecto realista y verosímil de transformación social.

6.

Si aceptamos aun a título de hipótesis de trabajo las consideraciones aquí expuestas, una conclusión se impone. Más allá de las diferencias políticas que enfrentaban a populistas y marxistas, los unía no sólo un patrimonio cultural común de referencia, sino también una idéntica visión del motor de los procesos de cambio de la sociedad. Y aunque el referente ideológico, en un principio común, con el correr de los años se irá distinguiendo hasta oscurecer su origen marxista, la dimensión fuertemente estatalista de sus visiones permaneció inmodificada. Ambos partían del supuesto de que sólo desde el poder podían ser imaginadas las transformaciones que posibilitaran a los países latinoamericanos la liberación nacional y social propugnada.

A la pregunta de cómo puede suscitarse y desarrollarse una voluntad nacional-popular –esa pregunta crucial con la que Gramsci iniciaba su discurso sobre el Príncipe moderno– ambos respondían desde la perspectiva del Estado. Las diferencias de sus modelos partidarios, que como es obvio contaron en la elaboración de sus respectivas políticas y en los éxitos o fracasos de éstas, no invalidaba su sustancia común de "anti-estado" (uno del pueblo, el otro de la clase obrera). Lo que quedaba fuera de este esquema era una dimensión *societal*, para darle un nombre, cuya ausencia sorprende en los discursos aprista y comunista y que constituye yo diría la nota distintiva de la visión de Mariátegui. Lo que anuda esta visión al antiguo ideal socialista es la certidumbre de que el movimiento revolucionario no podía dejar de ser el abanderado y organizador de una reforma intelectual y moral –en el sentido que Gramsci da a la palabra. Para que la transformación pudiera ser algo más que una revolución desde arriba, debía previa o simultáneamente penetrar y modificar la conciencia de los hombres; sólo así estaría en condiciones de romper la inercia de la tradición que mantenía a las masas populares en la pasividad.

Pero la ruptura de la tradición es posible porque ella misma es heterodoxa y contradictoria en sus componentes, "porque se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética", dice Mariátegui. Si la tradición tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento o impulso de progreso o superación, y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente, el revolucionario no debe negarla sino refundarla, encarnando la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. Fundir las demandas de clase, de nación y de ciudadano en una realidad nacional que todavía no lo era, que era apenas "un concepto por crear", suponía para Mariátegui incorporar a las masas populares, fundamentalmente indígenas, a un movimiento capaz de anclar en el pasado, en una memoria colectiva recompuesta como mito, su realización como nación. Desde la sociedad, desde los poderes de la sociedad civil debía ser pensado el nuevo orden revolucionario.

Nunca ha dejado de sorprenderme la proximidad, por no decir la similitud, entre esta visión de Mariátegui y la que por los mismos años habita en Gramsci. Para el marxista-italiano era "imposible cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política"; para el peruano, es precisamente esta necesidad la que sustenta su propuesta fundacional de confluencia o aleación de indigenismo y socialismo. Si el socialismo define y ordena las reivindicaciones de las masas populares, y en Perú éstas son en sus cuatro quintas partes indígenas, "nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera sería socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas". La nación, la idea de nación alimenta la solidaridad social en la medida en que todos se sienten partícipes de un destino común, protagonistas de una gran empresa, de un proyecto a realizar que no es sino la construcción de una forma ejemplar, y por esto sugestiva, de vida colectiva. El sentimiento nacional podía operar como equivalente funcional a la fe religiosa que unificó la ciudad sacra si se mostraba capaz de incorporar al indígena *como peruano,* y ésta era la única actitud socialista posible.

Creo descubrir aquí el núcleo problemático de una perspectiva teórica y política que diferencia a Mariátegi tanto de las posiciones de la Internacional comunista, como de las de Haya de la Torre y los apristas. Y por esto pienso que un análisis riguroso y crítico –en la medida en que afecta a la naturaleza del propio instrumento de análisis: el "marxismo"– del debate que enfrentó a estas visiones puede arrojar elementos de extrema riqueza conceptual para estudiar, bajo una nueva luz, el significado filosófico y cultural de la perspectiva de Mariátegui. Y privilegio la suya, y no la de Haya, porque estoy persuadido de que es en ella donde se asienta una dirección de búsqueda que, por estar fundada en una visión alternativa del "destino" de América, cuestiona de manera radical el paradigma eurocéntrico que subyace, aunque de distinto modo, en las visiones aprista y comunista. Si mi hipótesis es correcta, el resultado de ese estudio nos colocaría frente a la aparente paradoja de que es en el "europeísta" Mariátegui y no en el "indoamericanista" Haya de la Torre donde la producción

de un marxismo latinoamericano ilumina los contornos borrosos de la *especificidad* americana. Es Mariátegui quien como nadie intuye que América puede fundar una opción alternativa a Europa por ser ella misma parte de ese mundo; expresión vida de potencialidades que el despliegue victorioso de la "razón occidental" ha sofocado y a la que la crisis de ésta permite que emerja a la superficie.

7.

¿Cómo pudo ser posible tal cambio de paradigmas en un país del que Mariátegui afirmaba aun en 1927 que no constituia una nación, una sociedad que soportaba con nostalgiosa tragicidad el derrumbe de sus creencias, una intelectualidad aristocrática, elitista, constituida como tal sobre las espaldas de un mundo popular subalterno sometido a la explotación más inicua, un Estado que conservaba incólume la herencia colonial y un sistema institucional jerárquicamente organizado? Es aquí donde la imagen paradójica de las virtudes "productivas" del atraso muestra tener en América Latina el mismo poder corrosivo de certezas que condujo a Marx a cuestionar su propio paradigma de un modelo unilineal de sucesión de los sistemas económico-sociales. El conocimiento de la situación particular de Rusia (punto de encuentro de Oriente y Occidente) condujo a Marx a descubrir la potencialidad de un camino de desarrollo distinto del europeo-occidental, y en el que el atraso constituia una virtud antes que un límite. El hecho curioso es que en Iberoamérica, y en un país muy distinto de Rusia, pero atravesado por una misma aguda crisis ideal y de conciencia, se sucede un proceso similar de recomposición del "marxismo" que conduce al cuestionamiento del paradigma eurocéntrico del socialismo americano. Es posible trazar paralelismos entre Rusia y la América andina. Una población en su mayoría campesina con ricas culturas locales; una profunda religiosidad popular asentada sobre la subsistencia del paganismo aborigen; la imposibilidad de las corrientes ilustradas de generalizar sus visiones que chocaban con las tendencias autoritarias de la cultura política autóctona; la conformación de una intelligentsia colocada en situación de ajenidad respecto de los sectores sociales de origen

y con un fuerte sentido de culpa y de responsabilidad personal por la suerte de los desposeídos; una crisis de certidumbre provocada por grandes desastres políticos (la Guerra del Pacífico en Perú, las derrotas rusas frente a las potencias europeas, los turcos y luego los japoneses) que evidenciaron la existencia de una desigualdad social y económica insoportable; la generalización en el espíritu público de una profunda inquietud, de un malestar que no siempre encontraba formas de expresarse. Estos elementos y algunos otros más que podríamos agregar permiten establecer un vínculo entre experiencias sometidas a idénticos y traumatizantes procesos de modernización. Lo que quiero enfatizar es que Perú pudo ser la "Rusia" de América porque quizá no haya habido otro lugar en el que más abiertamente contradictoria se mostrara la experiencia histórica del socialismo con las condiciones de atraso económico y social, de crisis intelectual y moral, que pesaba sobre la nación. En los años veinte la "cuestión nacional" se reveló como el punto obligado de partida para cualquier reflexión sobre las posibilidades de transformación de la sociedad peruana. Pero para que este proceso de refundación pudiera conquistar elementos reales de novedad fue menester una concentración igualmente excepcional de capacidad teórica, de búsqueda de lo concreto en los grandes problemas del país, de actitud crítica frente a la propia doctrina de la que se propugnaba su apropiación. Esta relación es la que merece ser expuesta en sus formas propias para que el enigma deje de ser tal y se ponga claramente de manifiesto de qué modo esa búsqueda de lo concreto permite fusionar la dimensión crítica y activista que Mariátegui imprime al marxismo con la situación excepcional de laboratorio político que presentaba la realidad peruana de esos años. En el crisol de esa realidad, la estación "italiana" de Mariátegui logró amalgamarse con las experiencias indigenistas y anarquistas, las vanguardias artísticas, el conocimiento de experiencias como la revolución mexicana, la expansión del socialismo en Europa y luego el ascenso del fascismo, la revolución china, las elaboraciones de la Tercera Internacional. De estas experiencias tan disímiles, y bajo el liderazgo de Mariátegui, se constituye un grupo de pensamiento y de acción unificado en torno a lo que podríamos designar dos ideas fuerza:

1) una aguda conciencia del carácter original, específico y unitario de la realidad latinoamericana;

2) la aceptación del marxismo como el universo teórico común según el cual las sociedades iberoamericanas, como cualquier otra realidad podían ser descritas y analizadas determinando sus posibilidades de transformación.

Pero admitir como un principio indiscutible el reconocimiento del carácter original, específico y unitario de la realidad peruana e iberoamericana significaba de hecho poner en discusión el paradigma eurocéntrico que sustentó el marxismo como tal. Las interpretaciones sobre la constitución del círculo político e intelectual que encontró en la revista *Amauta* "un campo de gravitación y polarización", que luego se dividió internamente alrededor de las figuras de Mariátegui y de Haya de la Torre y que en los años treinta protagonizó las experiencias del aprismo y del comunismo peruano, son muy opuestas. Sin embargo, pienso que a muchas de ellas las unifica un vicio común: su anacronismo. Tanto las lecturas "apristas" del conflicto, como las "comunistas" o "revolucionarias" (y no importan los ismos que se les agreguen) analizan el debate desde un presente *determinado,* que según ellos permite que se expliciten históricamente los significados objetivos de fórmulas, posiciones, análisis, conceptualizaciones, en su momento ambiguas o teñidas de los elementos espúreos que acompañan siempre esos debates. Si se cuestiona esta perspectiva desde una definición más estrictamente marxiana del *presente histórico* resulta posible analizar de otro modo el debate y comprender hasta qué punto la *centralidad* del problema indígena para una resolución democrática y socialista de la transformación es en Mariátegui un elemento dirimente con relación a las posturas aprista y comunista.

Se evidenciaría así que Mariátegui puede construir un nuevo concepto de centralidad porque emprende una lectura antieconomicista del concepto de clase –no en la teoría, sino en el examen de la realidad peruana–, cuyas consecuencias tienen una importancia decisiva sobre todo su discurso socialista. No sólo porque contradice la visión "clasista" del marxismo oficial, sino también porque lo diferencia del jacobinismo estatalista de Haya de la

Torre. Al colocar como eje teórico y político de su análisis socialista un universo que se definía más en términos de cultura que en los estrictos de clase, un objeto nacional y popular antes que específicamente obrero, Mariátegui hizo emerger de manera inédita el problema de la nación peruana. Aunque no lo designara así, y su discurso no estuviera exento de una persistente animosidad por la democracia liberal, era la "cuestión democrática" el paradigma desde el cual teorizaba la posibilidad y la necesidad de la transformación. El problema del Perú no será ya la liberación de una nación irredenta, ni la autodeterminación de una nacionalidad oprimida, sino la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad, que podía y debía necesariamente fundirse con un proyecto socialista.

8.

Se dijo, y hay mucho de verdad en esto, que con Mariátegui el pensamiento de Marx pudo ser utilizado como herramienta en lugar de ser impuesto como sistema. Al igual que un ingenioso alquimista mezcló las elaboraciones conceptuales más vivas de la tradición no marxista con las ideas del sabio alemán en el crisol de una realidad que, como la de su pueblo y América toda se interrogaba por su destino. Esta operación pudo darse como se dio porque ocurrieron algunos accidentes en su vida que de tan fortuitos parecen dictados por un oscuro designio. Las vicisitudes de la contienda política precipitaron el exilio europeo donde descubrió certezas que en él, hombre de filiación y de fe, se impusieron con la solidez de la revelación. Allí pudo descubrir el nuevo Marx que la revolución de los bolcheviques liberó de la ristra de afirmaciones dogmáticas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio que habían sustentado el discurso socialista clásico. Y por esto el Marx de Mariátegui fue, en definitiva, el exhumado por la izquierda europea, y más en particular italiana; ese Marx de los ordinovistas que tan nítidamente perfiló Gramsci en algunas páginas que tal vez el peruano leyó, las de *La revolución contra el capital*. Para todas las fuerzas que el ciclo de la revolución europea liberó, Marx fue ese vasto

cerebro que "nunca sitúa como factor máximo de la historia a los hechos económicos en bruto, sino siempre al hombre, a la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnan, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica en ebullición, canalizable por donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee" (Antonio Gramsci, Antología, p. 35). Es un Marx filtrado por las lecturas de Sorel y de Piero Gobetti, un Marx atravesado por la obsesiva urgencia del descubrimiento de lo concreto, de todo aquello que posibilita al espíritu, a las ideas, realizarse.

Pero por los caminos de Europa Mariátegui se descubrió, además, americano, perteneciente a un mundo primitivo y caótico en el que había vivido hasta entonces "casi extraño y ausente". La revelación de que la experiencia europea no instituía el paradigma de la nuestra, aunque las lecciones de su universalización y decadencia tuvieran la virtud de iluminar por contraste nuestra identidad extraviada, determinó el nuevo cometido de su vida: liberar América de la sumisión intelectual a Europa. El deber de una "tarea americana" que esa liberación le impuso ya no podía agotarse en la prosecución del quimérico sueño de "alcanzar" a Europa que ofuscó la mente de nuestros pensadores clásicos. Era menester desnudar el espíritu crepuscular del mundo burgués, su senectud y decadencia por pérdida de voluntad de creación, para poder así abrazar la causa de los pueblos "receptivos a un mito multitudinario" que en el mundo de posguerra no podía ser otro que el socialismo. La autonomización respecto de la cultura europea, de sus patrones evolutivos pretendidamente universales, determinantes de lo que es avanzado y de lo que no lo es, abre la posibilidad de imaginar otra construcción de la historia de nuestros pueblos, en la que la autoctonía americana emerja no como un límite sino como una latente disponibilidad a invenciones alternativas de la realidad social. Con Mariátegui –señala con justeza Morse– América Latina tuvo por vez primera una interpretación revolucionaria "indoamericanizada" del proceso histórico

comparable a la que setenta años antes había elaborado para Rusia Chernishevski, y que contara con la adhesión de Marx. No existen datos que permitan afirmar que Mariátegui conocía los escritos de los narodnikis rusos; la coincidencia se debería entonces a la similitud de situaciones. Pero es tan sorprendente que explica las razones que indujeron a la Comintern a denunciar al peruano por su "populismo".

Pienso que todo lo aquí expuesto ilustra la doble importancia historiográfica y política que trato de encontrar en el debate peruano de los años veinte y que le otorga su carácter emblemático. El resultado fue la *producción* por Mariátegui de un marxismo latinoamericano que terminó allí sepultado por una confrontación ideológica y política equívoca. Tal marxismo se alimenta de una visión voluntarista que privilegia su condición de ética revolucionaria antes que su supuesta cientificidad, el hecho de ser principio ordenador de la práctica antes que catecismo de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Como es obvio, esta visión rompe con las posiciones tradicionales del socialismo de matriz segundointernacionalista, pero también con el doctrinarismo a ultranza de la Comintern. La identidad entre historia y filosofía que Mariátegui recoge del historicismo crociano lo conduce, como a Gramsci, al descubrimiento de lo concreto. La "crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú", iniciada en un libro que todavía hoy sigue siendo la única gran obra realmente significativa del marxismo latinoamericano, supone por tanto situarse frente a ellos desde la perspectiva de la transformación. La descripción de las regularidades profundas, de sus formas ocultas, de los procesos complejos y diferenciados, sólo pueden ser leídos desde una interpretación del presente que ponga de relieve su carácter sistemático. Las grandes cuestiones nacionales son vistas por tanto desde un presente histórico que permite desnudar esa formidable imbricación de formas que caracterizó la evolución económica, política y cultural del Perú. El anclaje en la historia no implica una recaída en la ilusión de encontrar en dicha evolución la génesis real de las formaciones sociales. Desde el presente es posible otorgar la dimensión teórica al problema de la historia peruana (iberoamericana) y descubrir por qué no hubo nunca una "historia" nacional en el sentido de una secuencia trascendental

de etapas. El anclaje histórico puede aparecer así, en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana,* como connatural a una perspectiva de abordaje que arrancando de lo concreto introduce los datos históricos y culturales como internos al propio proceso. La necesidad y la posibilidad del socialismo encuentran su razón de ser en la dinámica misma de un proceso que las hace emerger como instancias propias y no como un injerto extraño. En esta lección de inmanentismo marxista aplicado al conocimiento y transformación de su país está encerrado el núcleo de la *originalidad* de Mariátegui. Retornar a ella nos hace entrever la posibilidad de construir una historia distinta que el vacuo ejercicio hagiográfico al servicio de las leyendas partidarias; una historia que recupere un pasado olvidado pero imperecedero, donde no sólo están los vencedores sino también los vencidos, los que aun desde el silencio de sus voces acalladas nos advierten "de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence". Y como recuerda Benjamín, el enemigo no ha dejado de vencer.

Creo que la vigencia del legado de Mariátegui se instala en esta lección de método, que sigo persuadido pertenece a la esencia viva del marxismo. De otro modo no podríamos responder a la pregunta de por qué, si los temas, los problemas y los paradigmas en torno a los cuales la reflexión de Mariátegui se abrió paso ya no tienen estrictamente que ver con una realidad en profunda mutación, nos seguimos refiriendo a él para imaginar un socialismo renovado en su manera de considerar el mundo de los humanos y las posibilidades de su transformación. Yo pienso que lo hacemos porque creemos encontrar en dicha lección una dirección de búsqueda, una senda extraviada, que nos lleva a reencontrar el filón democrático y antiautoritario subyacente en el discurso de Marx.

Deberíamos aceptar este reto que nos plantea nuestra tradición, reconocer plenamente la demanda de realidad que se oculta detrás de la recuperación de Mariátegui, y mostrarnos capaces de atravesar el ropaje de lo viejo con que se reviste lo nuevo. Tentativamente, y para interrumpir esta meditación que tal vez haya confundido más que aclarado el tema, me permito indicar algunas perspectivas que valdría la pena retomar y que colocan en un plano sorprendentemente actual el "problema" Mariátegui.

1. En una época en que resultaba difícil hacerlo Mariátegui se atrevió a pensar y a postular que el socialismo no podía dejar de llevar consigo una reforma intelectual y moral, una concepción del mundo, capaz de encarar de modo inédito la relación entre intelectuales y mundo popular subalterno. Desde esta perspectiva el problema de la religiosidad popular admitía un abordaje distinto que el descalificador del iluminismo socialista.

2. Que en consecuencia, el socialismo, el movimiento socialista, debía ser el animador de una fe, de un mito, de una creencia común capaz de galvanizar una sociedad hacia la búsqueda de un porvenir para los suyos. Todo lo cual supone una mirada *desde abajo,* desde la sociedad, de los procesos políticos tendientes a crear un efectivo movimiento de transformación.

3. El nexo inseparable *entre política y moral que* este mito instituye y que opera sobre la sociedad como una permanente tensión hacia la dilatación de lo posible, de lo no todavía existente, hace que la política sea vista por Mariátegui no como forma de alienación humana sino como instrumento de autoemancipación. La ausencia de la temática del poder, su no-leninismo, muestran hasta qué punto el terreno en que estaba instalado, y que él definió como "ideológico", era esencialmente *fundacional.*

4. A diferencia de una concepción fuertemente arraigada en el movimiento socialista, que hacía del marxismo el heredero nato de la racionalidad capitalista, Mariátegui apunta a destacar en el pensamiento de Marx el momento de crítica radical de una dirección del mundo. La crisis del mundo burgués resulta de la pérdida de su voluntad creadora, "paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia". El socialismo es posible y necesario porque los "revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud". El sentido del ideal socialista sólo puede realizarse en la medida que sea capaz de atravesar por la cabeza y las experiencias de los hombres. Y es esta relación tan singular entre marxismo y subjetividad la que borra de sus textos la pátina del tiempo y nos hace leerlos como si fuéramos nosotros sus destinatarios.

Es verdad que esta lectura mariateguiana fue posible por la compleja fusión que él realiza del marxismo con ese pensamiento negativo que la crisis de posguerra contribuyó a liberar. Y es verdad también que en esta refundación Sorel o Nietzsche fueron tan importantes como Marx. Imaginar que esta manera de tratar con las cosas pudiera ser entendida por el movimiento socialista de su tiempo es imposible. Hoy, cuando el agotamiento de la alternativa aprista, por una parte, y la crisis de los paradigmas de la izquierda clásica, por la otra, arrancó a Mariátegui de la confusa zona de penumbras en la que por muchos años estuvo, podemos preguntarnos y encontrar respuestas acerca de las razones de su actualidad. Estoy convencido que en estas respuestas está el camino para la dilucidación del tema del "marxismo latinoamericano".

6

EL PUEBLO SOBERANO: FUNDAMENTO Y LOGICA DE UNA FICCION (PAISES HISPANICOS DEL SIGLO XIX)

François-Xavier Guerra

Estas reflexiones previas, no son fruto de la mente de un jurista sino de un historiador, que se enfrenta a la presencia ubicua del término "pueblo", tanto en los textos como en la vida política de los países hispánicos de la época contemporánea.

Aparentemente, han coexistido durante mucho tiempo dos actitudes, a primera vista contradictorias, frente a esta referencia omnipresente. Al principio se interpretaba este término en un primer nivel, de modo que el pueblo mencionado en los discursos y crónicas del siglo XIX efectivamente "hablaba", "deseaba" o "actuaba" –y por añadidura en forma unánime. Sólo sus enemigos, por definición, no formaban parte de él. Tras estos acontecimientos existía implícitamente un actor único, cuyos sentimientos, deseos y aspiraciones se manifestaban a veces a través de algunas personas. Sin embargo, en la mayoría de los casos este actor implícito se encontraba oprimido o impedido de expresarse. Las "masas" –versión moderna de este actor único– reemplazan con frecuencia al "pueblo" en los análisis contemporáneos, que nos explican cómo éstas se ausentan por completo o, por el contrario, surgen en forma brutal para convertirse en protagonistas de la escena.

Una segunda actitud, que surge como reacción frente a esta lectura romántica –sin dejar por eso de compartir varios de sus supuestos–, ha borrado del campo de la investigación palabras

tales como "pueblo", "nación", "representación", "ciudadano"..., en fin, todos aquellos términos del vocabulario político que apasionaron en el siglo XIX. Se dijo –o se pensó– que eran sólo palabras, que escondían tras ellas los verdaderos problemas, es decir, los económicos y sociales. De ahí que notables historiadores adoptaran cortes cronológicos que hacen a un lado el aspecto político: 1750-1850, por ejemplo.[1] Esta división resulta, sin duda, pertinente desde el punto de vista de la coyuntura económica mundial, pero ¿es posible interpretar todo el período de la revolución española y de las revoluciones independentistas americanas como una oscilación de superficie de un movimiento profundo más vasto y esencial: producciones, inversiones, intercambios, etc.? El aspecto político no aparece en los relatos (y esto sucede con frecuencia) o queda relegado a un rango secundario en una estructura interpretativa fundamentalmente distinta. ¿Será cierto que lo político –término omnipresente en las fuentes, preocupación primordial de los hombres de la época, objeto de tantas batallas y causante de tantos sacrificios, incluyendo en todas partes el de la prosperidad misma[2] es sólo una ilusión que podemos eliminar fácilmente de nuestras estructuras analíticas?

Nuestra respuesta es obviamente negativa, y efectuar esta Mesa Redonda demuestra oportunamente el ingreso a un nuevo período de interpretación de la historia de los siglos XIX y XX.[3] Más adelante se hará hincapié en lo político, en el sentido más fuerte de la palabra: las relaciones entre los hombres que constituyen una sociedad, los principios que rigen sus actos y, en

1. Es el título del tercer tomo de la *Historia de América Latina*, dirigida por Nicolás SANCHEZ ALBORNOZ, y redactada por Tulio HALPERIN DONGHI, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

2. Cf. al respecto los comentarios de M. D. DEMELAS y Y. SAINT-GEOURS, sobre las élites de Quito, en *Jerusalem et Babylone. Religion et représentations politiques des élites en Equateur (vers 1780-1875)*, manuscrito, por aparecer en 1987. También los comentarios desilusionados de Lucas ALAMAN sobre los liberales españoles, que se hallaban obsesionados por cuestiones constitucionales mientras el imperio español se iba a pique; o las palabras profundamente pesimistas de Bolívar al final de su vida: "La independencia es el bien supremo al que hemos sacrificado todo los demás".

3. El libro de F. FURET, *Penser la Révolution Française*, París, 1977, fue para nosotros y para muchos otros uno de los jalones esenciales en este cambio de óptica.

particular, las características que otorgan legitimidad a los poderes.

Trataremos de no limitarnos al campo de las ideas, buscando también elementos de comprensión en el "imaginario". Con este neologismo se designa cada vez más en Francia el universo mental –ideas, imágenes, representaciones– de un individuo o de un grupo, de los países hispánicos y en su sistema de valores. Intentaremos establecer diferencias entre los valores y el "imaginario" que comparte la sociedad en su conjunto y aquellos que son propios de ciertos grupos humanos: la palabra "pueblo" tiene un significado para todos los actores sociales y políticos del siglo XIX, pero este significado no es en modo alguno el mismo. En este sentido, la problemática de la heterogeneidad entre las élites –influenciadas por las ideas modernas de la Revolución Francesa– y una sociedad cuya estructura se basaba fundamentalmente en valores antiguos, estará continuamente presente en esta exposición.

1. En los orígenes del "pueblo": la nación

Para empezar, resulta necesario hacer algunos comentarios semánticos, puesto que la polisemia del término "pueblo" es precisamente una de las principales causas de las luchas políticas de la época. Al igual que en francés, la palabra "pueblo" puede hacer alusión a la totalidad de la población de un territorio. También puede referirse a una parte real de dicha población, cuyas fronteras son difíciles de definir: el conjunto de personas o grupos sociales que no pertenecen al mundo de los poderosos; el "pueblo" por oposición a "los de arriba", a los "patricios". El término "partido popular" recoge justamente este sentido. Por un cambio progresivo de sentido se llega a la equivalencia de "pueblo" con plebe, vulgo o populacho. Es decir, un grupo que es presa fácil de emociones que pueden llegar –incluso– a la revuelta, muy parecido al "popolo minuto" de las ciudades medievales italianas. En contraposición aparecen los "hombres de bien",

que se enfrentan a este mundo de contornos mal definidos de la barbarie.[4] Nos queda por enumerar un último significado, común a todas las lenguas latinas, que designa –sobre todo en plural– a las comunidades políticas estructuradas de tipo antiguo. Los "pueblos de España", por ejemplo, son aquellas comunidades que forman la España del Antiguo Régimen.

Por último, en español la palabra "pueblo" se refiere además –o, cabría decir, ante todo– a las comunidades aldeanas de tipo antiguo, que conservan una personalidad jurídica completa, un gobierno propio, bienes comunales, lugares y formas de sociabilidad.[5] Este es el sentido al que hacen alusión las revueltas campesinas del siglo XIX e incluso del siglo XX. En ellas estos fenómenos aparecen con frecuencia ligados a reacciones contra la lucha entre los liberales y los actores sociales de tipo tradicional, cuyo símbolo más conocido será Zapata. La fuerza y el prestigio de los municipios de tipo antiguo (factores sin duda heredados de las sociabilidades mediterráneas) alcanzan un grado tal que a menudo resulta difícil saber si los textos que emplean la palabra "pueblos" se refieren a las comunidades aldeanas, a las comunidades políticas más amplias de tipo tradicional o a la población en su conjunto.[6] Esta confusión semántica es, sin embargo, sumamente ilustrativa. En el "imaginario" social de los países hispánicos –que se parece mucho en esto a los otros "imaginarios" políticos europeos del Antiguo Régimen– la sociedad se compone de comunidades que se insertan unas dentro de otras, formando subconjuntos dentro de conjuntos más amplios.

4. Esta terminología de "hombres de bien" aparece por ejemplo en México a principios de la década de 1830, para designar al gobierno de Bustamante-Alaman. Cf. Michael COSTELOE, *La primera república federal en México, 1824-1836*, México, F.C.E., 1975. La de la barbarie abunda en la obra de Sarmiento: *Facundo, Civilización y Barbarie*, Buenos Aires, 1845; o en Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*, Buenos Aires, 1858.

5. En el plan revolucionario por excelencia de los zapatistas, el Plan de Ayala, figura lo siguiente: "los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados [...] entrarán en posesión de esos bienes inmuebles desde luego, los pueblos o ciudades que tengan sus títulos [...]"

6. En el Discurso Preliminar a la Constitución de Cádiz de 1812 figura lo siguiente: "Las Cortes, al ver el interés que tiene la Nación de que el Rey sea el padre de sus pueblos (...)", en *Constituciones y proyectos políticos de España*, Madrid, 1969, t. I, pág. 133.

Para terminar, nos queda el empleo más utilizado durante la vida política del siglo XIX: el pueblo que legitima el poder, el titular de la soberanía. He aquí un término abstracto, que nos remite ante todo a un principio, y luego a una serie de realidades –a veces extremadamente ambiguas– que intentaremos analizar a lo largo de estas reflexiones. A fin de comprender las raíces comunes de estas evoluciones tan parecidas, debemos volvernos hacia los orígenes de esta política moderna en España y sus proyecciones en Hispanoamérica.

Hacia fines del siglo XVIII, y a pesar del éxito aparentemente total de las teorías absolutistas, el conjunto de los reinos hispánicos –las "Españas"– se halla aún profundamente influenciado por el pensamiento clásico español de los siglos XVI y XVII (Vitoria, Mariana, Suárez, etc.). Encontramos que subsistía todavía la teoría del origen divino indirecto del poder monárquico –a Deo per populum–, es decir, la concepción del rey como señor "natural" del reino y no tanto como vicario de Dios. También subsiste el pactismo, que supone que las relaciones entre un rey y su reino se hallan determinadas por un pacto entre éste y cada uno de los reinos de la Corona. Este pacto conlleva derechos y obligaciones recíprocas, cuyo incumplimiento por parte del monarca podría incluso justificar una revuelta.

La permanencia de estas ideas tradicionales resulta bastante evidente, pues inclusive en el último tercio del siglo XVIII la Corona publica varias prohibiciones de enseñarlas en las Universidades o seminarios.[7] Por otro lado, también es conocida la influencia que estas ideas tradicionales tuvieron en la formación de diversos futuros dirigentes de los movimientos indepentistas americanos, como Hidalgo o Nariño[8]. Además, en el caso de España –que en esto se diferencia de Francia– la monarquía ha funcionado hasta una época muy cercana (la victoria de los Bor-

7. Cf. Luis SANCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado,* Madrid, I.E.P., 1953, pp. 109-113..

8. Cf. para la formación de Hidalgo, Carlos HERREJÓN PEREDO,Hidalgo: La justificación de la insurgencia, *Cuadernos Americanos,* vol. CCXLVI, n° 1, enero-febrero 1983, y en general sobre este asunto, Carklos STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española,* Madrid, Col. Estudios Políticos, 1982.

bones en 1713) según las prácticas pactistas de los Habsburgo.[9] Las concepciones antiguas no forman parte únicamente del mundo de las ideas eruditas, sino que corresponden también al recuerdo de usos aún recientes. Estos refuerzan la existencia de comunidades políticas en el seno del conjunto español, que conservan todavía antiguos privilegios e instituciones representativas de tipo tradicional totalmente vigentes: Navarra y las provincias vascas.

No obstante, esta permanencia de las concepciones políticas tradicionales se vio afectada por el hecho de que una parte de la élite instruida, ya sea civil o eclesiástica, no tuvo inconvenientes en adaptarse a los nuevos conceptos políticos del "despotismo ilustrado". Entre sus exponentes encontraremos a los más arduos defensores del absolutismo, que se manifestó abiertamente a través de proclamaciones como la del virrey de México, el Marqués de la Cruz, en 1767:

> "deben saber los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España que nacieron para callar y obedecer, y no para discutir ni opinar en los altos asuntos del gobierno."[10]

La brecha entre esta fracción de la élite y la sociedad en su conjunto, incluyendo parte de los notables, resulta más pronunciada en América, que es más tradicional, y parece mantenerse hasta la época que precede a la Revolución Francesa. La creación de cátedras de Derecho natural en el último tercio del siglo contribuye entonces a plantear de manera nueva el problema del poder.[11] Sobre todo la multiplicación y diversificación de las formas modernas de sociabilidad tales como -tertulias de todo tipo, sociedades literarias, cafés, etc. (no así las logias masóni-

9. Por razones de claridad simplificamos una evolución más compleja, puesto que la práctica absolutista de la Corona es antigua en Castilla. Las grandes revueltas de los años 1640 se originaron al intentar imponer esta práctica en otros reinos. Sin embargo, estas revueltas provocaron un retorno al *statu quo ante*, que duró hasta el final de la guerra española de Sucesión. Aparentemente no tuvieron muchos seguidores en la España moderna las teorías del origen divino directo del poder monárquico y el "imaginario" del poder vicario del rey.

10. Véase José MIRANDA, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, 1952, p. 159.

11. Cf. Luis SANCHEZ AGESTA, op. cit. anexos.

cas, que aparecieron más tarde)–, constituyeron el marco en que van a debatirse los interrogantes planteados por la Revolución Francesa.[12]

Más que las adhesiones a las ideas revolucionarias, –que existieron, sin duda pero que fueron siempre minoritarias en un país que vivió como una cruzada la guerra contra la Convención–,[13] lo más importante en este período inmediatamente anterior a la crisis de 1808 fue la reflexión sobre las condiciones de un "gobierno libre", es decir, no arbitrario. Esta reflexión no podía dejar de producirse en un país que estaba en contacto directo con la Francia de la Revolución, independientemente de que ésta fuera vista como el país de la Libertad o, por el contrario, como el del despotismo napoleónico. Por otro lado, la reflexión resultaba también inevitable si se tiene en cuenta que el turbio origen del gobierno del favorito Godoy le quitaba brillo al "despotismo ilustrado".

Este es el contexto en que surge la corriente de lo que podríamos llamar constitucionalismo histórico. En España, no se trata en este caso de un renacimiento del pensamiento político clásico propiamente dicho, sino de una investigación "erudita" de las libertades que contenían las antiguas leyes medievales de los diferentes reinos hispánicos. Estas leyes fueron interpretadas como una constitución del reino basada en la costumbre, para reglamentar las relaciones entre el monarca y su reino, representado por las Cortes. Dentro de esta corriente sucedía, sin embargo, que las mismas palabras hacían alusión a conceptos en realidad diferentes. Cuando se hablaba de Reino antes de 1808 –y de Nación después de esa fecha– unos pensaban en la comunidad política tradicional, estructurada como cuerpo y reunida en las Cortes por estamentos, y otros –que aún no osaban dar la cara por estar tan en minoría– imaginaban una Nación formada por

12. Sobre estos grupos preliberales se puede consultar la excelente obra de María Esther MARTINEZ QUINTERO, *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz*, Madrid, Narcea S.A., 1977.

13. Para ver en detalle las reacciones de la opinión pública española frente a la Revolución Francesa, la política del cordón sanitario impuesta por la Corona y los medios en que prosperaron las ideas revolucionarias, cf. Lucienne DOMERGUE, *Le livre en Espagne au temps de la Révolution française*, Lyon, P.U.L., 1984, p. 309.

ciudadanos, representados por unas Cortés no divididas por estamentos.

En todo caso estas corrientes –ocultas hasta 1808– habían hecho ya mella en la opinión de las élites, pues el Secretario de Justicia optó por suprimir secretamente varias leyes medievales en la actualización del gran compendio legislativo español "Novísima Recopilación de leyes de España", publicado en 1804. Esas leyes que sí figuraban en el compendio anterior eran, por ejemplo: "que no se repartan pechos ni tributos nuevos en estos Reinos sin llamar en las Cortes a los Procuradores de los pueblos y proceder a su otorgamiento".[14] No obstante, a pesar de esta vigilancia, resultaba difícil evitar la reedición de las antiguas recopilaciones legislativas, tales como "Las Partidas" de Alfonso X, que databan del siglo XIII y aparecieron nuevamente en 1808.[15] En 1808 se publica también la obra de Francisco Martínez Marina, "Ensayo histórico y crítico sobre la antigua legislación de los reinos de Castilla y León", en la que expone con prudencia los aspectos esenciales del libro que publicara en 1813 y que se convertirá en la biblia del constitucionalismo español: "Teoría de las Cortes". Esta obra será luego traducida al francés durante la Restauración.[16]

De todos modos –y a pesar de su prudencia– los objetivos del constitucionalismo histórico habían ya quedado en claro para mucha gente. Las semejanzas institucionales, sociales y culturales entre España y Francia remitían el problema de la soberanía a la Nación. Desde 1789, la prensa parisina informaba sobre las Cortes españolas de ese año como si se tratara de una repetición de los

14. Nota del marqués Caballero, ministro de Justicia, del 2 de junio de 1805, en FERNANDEZ MARTIN, *Derecho parlamentario español...*, Madrid, 1885, t. I, p. 351.

15. Alfonso X, *Las siete partidas nuevamente glosadas*, Madrid, 1807, 3 vol.

16. Francisco MARTINEZ MARINA, *Teoría de las Cortes*, Madrid, 1813. La traducción francesa se publicó bajo el título de *Essais sur les Cortes. Histoire des grandes assamblées nationales d'Espagne. Depuis l'origine de cette monarchie jusqu'a nos jours, avec quelques observations sur la Constitution de 1812*, trad. fr. de P.L.F. Fleury. Esta traducción tuvo por lo menos dos ediciones, la segunda en París en 1824, en Doudey-Dupré, padre e hijo, en dos tomos, con una introducción que nos demuestra cuanto el problema de la monarquía constitucional preocupaba a los franceses durante la Restauración. En la misma época se publicaron varias traducciones al francés de la Constitución de Cádiz.

Estados Generales. También hacía de Campomanes –muy a pesar suyo–, un adalid de los derechos del pueblo:

> "Este intrépido defensor del Tercer Estado se ha ganado el odio de los aristócratas españoles por su celo al defender la causa del pueblo ante la Asamblea de las Cortes".[17]

Tres años después las autoridades españolas confiscaron un folleto redactado en Francia por el abate José Marchena, en el que incitaba a los españoles a la Revolución. La argumentación se basa precisamente en la convocación de las Cortes para reconquistar los derechos de la Nación:

> "Un medio os queda, Españoles, para destruir el despotismo religioso: éste es la convocación de vuestras Cortes. No perdáis un momento, que sea Cortes, Cortes el clamor universal".[18]

Para los más decididos de los pre-liberales, la convocación de las Cortes sobrepasaba largamente la reforma de prácticas corruptas o la satisfacción de agravios concretos. Al convocarlas se podrían reconquistar los derechos perdidos de la Nación que ellas representaban. Al mismo tiempo se proclamaría la soberanía de la Nación y se haría posible la edificación de un gobierno libre, mediante la promulgación de una constitución.

2. *La revolución española*

Antes de 1808 no se había podido formular este proyecto en forma explícita, debido al prestigio que aún conservaba la Corona y a la reducida libertad de prensa. Habrá que esperar la gran crisis de la primavera de 1808, con la ocupación de España por las tropas francesas, la abdicación de Fernando VII y la insurrección, para que comience con una fuerza extraordinaria lo que podría llamarse propiamente la Revolución española, una de cuyas consecuencias será el posterior inicio de las revoluciones americanas. Curiosa revolución la de España, pues surgió en sus primeras

17. Artículo en *Courrier de Paris*, 6 de diciembre de 1789, citado por DOUMERGUE, op. cit., p. 20.
18. Reproducido en el anexo, ibidem, pp. 247-250.

etapas como una reacción contra los principios revolucionarios franceses, es decir, como una reacción tradicionalista de excepcional amplitud. Uno de los principales reformistas de la época de las Luces, Jovellanos, diría más tarde:

"España lidia por su religión, por su constitución, por sus leyes, sus costumbres, sus usos, en una palabra, por su libertad".[19]

Se trata aquí obviamente de la constitución histórica del reino, con "sus leyes", "sus costumbres" y "sus usos", y no de una constitución en el sentido moderno del término, es decir, de la expresión de la soberanía nacional. No obstante –a pesar de la reacción tradicionalista– la propia situación política da lugar a una dinámica que sí resulta ser inevitablemente revolucionaria. Se trata en realidad de justificar el rechazo al rey usurpador y de llenar el vacío del poder real otorgando legitimidad a las juntas que han proliferado por todo el país. Al principio se buscó fundamentar este rechazo y esta legitimidad en las ideas políticas tradicionales y en las antiguas leyes medievales. La transmisión del poder pasaba de Dios al rey por intermedio del pueblo, es decir, de las viejas comunidades políticas. Habiendo desaparecido el rey, el poder regresaba a sus fuentes, a la comunidad política, al reino, o –para usar una palabra cada vez más en boga– a la Nación.

Este retorno al origen no es aún un retorno a los orígenes. La primera misión que se autoimponen los diversos organismos establecidos para ocupar el vacío de poder –la Junta central, y luego el Consejo de Regencia– es la de conservar los derechos de Fernando VII. Con frecuencia se hace mención de las antiguas instituciones y se cita, tanto en España como en América, las leyes de las partidas, sobre todo aquellas que tratan de la tutela del rey menor o impedido.[20] La Nación a la que se hace alusión es el reino, con sus colectividades y –sobre todo– sus Cabildos, debidamente representados por las Cortes.

19. Carta de Gaspar de Jovellanos en *La Gaceta del Gobierno de Sevilla*, citada también por SANCHEZ AGESTA, op. cit., p. 218.

20. Cf. por ejemplo los argumentos de Jovellanos, que siguen las leyes de las *Partidas*, en JOVELLANOS, *Memoria en la que se rebaten las calumnias divulgadas contra los individuos de la junta central...*, Coruña, 1811.

No obstante, si bien esta reacción tradicionalista es mayoritaria tanto en España como en América, existe también desde el inicio de la crisis un grupo minoritario, pero extremadamente activo. Este grupo pretende transformar la Nación antigua en Nación moderna, pasando de una Nación conformada por cuerpos y comunidades a una conformada por ciudadanos, y de unas Cortes convocadas por estamentos, votando por brazos, a unas Cortes representando a la población, con un voto por cabeza.[21] Esta misma minoría librará luego una verdadera batalla para ampliar las funciones de las futuras Cortes: lo que al principio sería una asamblea destinada a otorgar una legitimidad incuestionable a las autoridades provisionales y a reforzar la lucha contra el invasor, se convertirá después en reformadora de los abusos de la época de Godoy y en restauradora de las antiguas libertades. Finalmente, pasarán a elaborar una Constitución que será el acta de fundación de la nueva Nación española.[22]

Esta minoría –que luego será calificada de liberal– actúa según la lógica ideológica de las sociabilidades modernas y según la experiencia de la Revolución Francesa, que conoce a fondo. La lucha se llevará a cabo tanto a nivel de la opinión pública –con la multiplicación de la prensa patriótica que moviliza al país contra el invasor– como dentro de los organismos del gobierno provisional, sobre todo en lo que se refiere al decreto de convocatoria de las Cortes.[23] Durante esta batalla se alterarán imperceptiblemente los términos, y lo que era "el pueblo libre que se negaba a perecer" y que "actuaba" en la insurrección contra los franceses se convertirá en el pueblo soberano. El resultado de la pugna será la declaración inicial, puesta a votación a altas horas de la noche

21. En realidad, los diputados de las Cortes serán elegidos mediante un sistema híbrido que combina, en España, la representación de las Juntas provinciales, la de las antiguas ciudades con voto en Cortes y la representación de la población de las provincias. En América, los diputados son elegidos por los Cabildos de las ciudades capitales de provincia. Cf. los decretos de convocatoria de los meses enero y febrero de 1810 en Fernández Martín, op. cit. t. II, pp 571 - 613.

22. Cf. para el detalle, MARTINEZ QUINTERO, op. cit.

23. El libro de Federico SUAREZ, *El proceso de convocatoria a Cortes (1808-1810)*, Pamplona, 1982, p. 528, sigue paso a paso ese debate, el más importante del período, que fue calificado en la época de *"grande affaire"*.

del 24 de setiembre de 1810, día de la reunión de las Cortes en Cádiz, en que se dice lo siguiente:

> "Los Diputados que componen este Congreso, y que representan la Nación española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes generales y extraordinarias, y que reside en ellas la Soberanía nacional".[24]

A partir de este momento, y a pesar de la resistencia de los tradicionalistas, las Cortes actuarán como una asamblea soberana,[25] cuya conclusión lógica será la elaboración de una constitución. Esta será finalmente promulgada el 19 de marzo de 1812, y se convertirá en el texto clave del constitucionalismo español e hispanoamericano. Se retomará en ella la proclamación de setiembre de 1810, con las mismas palabras del pasaje en el que se inspiró: la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Constitución francesa de 1791:

> "La soberanía reside esencialmente en la Nación".[26]

Vemos, pues, que esta revolución altera la base misma del principio en que se fundamenta la legitimidad: la soberanía de la Nación reemplaza a la del rey, y la Nación se "constituye" en la acepción fuerte del término, la de un inicio radical. Sin embargo, no todo es tan radical ni resulta tan claro en esta revolución española. En efecto, son numerosas las zonas ambiguas, tanto en los textos como en los debates de la época. Esta ambigüedad primigenia influirá en toda la historia contemporánea de España. La soberanía de la Nación no elimina por completo la soberanía

24. Decreto de las Cortes del 24 de setiembre de 1810, en *Colección de todas las órdenes, Decretos y providencias emanadas de las Cortes generales y extraordinarias de los dominios de España e Indias instaladas en la Real Isla de León, el 24 de septiembre de 1810*, Tarragona, impr. de Brusi, p. 16.

25. La Asamblea era muy celosa de su soberanía, como pudieron comprobarlo dos de los Regentes, llamados a prestar juramento de fidelidad a las Cortes. El obispo de Orense, presidente del Consejo de Regencia, fue destituido de su cargo y debió ir al exilio. El marqués del Palacio, que prestó juramento "sin perjuicio de los juramentos que tengo prestados al Rey Don Fernando VII", fue destituido y hubo un intento de enjuiciarlo... Cf. *Memoria del Obispo de Orense a la Nación Española (a causa de la dimisión que libró de la Presidencia de la Regencia y de la Diputación de Cortes)*, Coruña, en la oficina del Exacto Correo, 1813 et Adolfo CASTRO, *Cortes de Cádiz, Complementos de las sesiones verificadas en la isla de León y en Cádiz...*, Madrid, t. I, pp. 337 ss.

26. *Constitución política de la Monarquía española...*, Cádiz, impr. real, 1812.

del rey, puesto que los revolucionarios españoles no lucharon contra un rey presente, sino en nombre de un rey ausente. En el mismo decreto que anteriormente citamos, las Cortes proclaman por un lado la soberanía de la Nación, y por otro:

> "conformes en todo con la voluntad general, pronunciada del modo más enérgico y patente reconocen, proclaman y juran de nuevo, por su único y legítimo Rey, al Señor Don Fernando VII".[27]

Incluso si tomáramos al pie de la letra la referencia a la voluntad general, e hiciéramos depender de ella la soberanía del rey, veríamos que esta última no ha sido explícitamente cuestionada. Esto se debe a que la insurrección se hizo en nombre de los derechos de un rey cautivo y a que la idea de la soberanía del monarca se encontraba profundamente enraizada. Cualquiera que fuesen los verdaderos pensamientos de los liberales españoles con respecto a ese punto, éstos se veían forzados a actuar encubiertos si pretendían introducir sus conceptos en una sociedad profundamente tradicional. De ahí que la historia política contemporánea de España se vea marcada "en el ámbito del "imaginario"– por la permanencia de una doble soberanía: la del rey y la de la Nación, representada por las Cortes.[28] Este hecho atestigua la subsistencia de las estructuras sociales y de los valores tradicionales que nos remiten a la antigua teoría pactista, en la que el origen popular del poder monárquico va a la par con un pacto recíproco entre el rey y su reino.

Tomando en cuenta la citada subsistencia de elementos antiguos, podemos intentar explicar la utilización dominante del término Nación con relación a la palabra 'pueblo'. En toda sociedad tradicional en la que predomina el grupo, el término Nación remitía a una unidad de tipo tradicional, tal como la que aparece en la imagen omnipresente del "cuerpo político". Esta figura orgánica del cuerpo, que representa a la sociedad, constituido por diversos miembros gobernados todos por una misma cabeza, aparece con mucha frecuencia en los textos de la época. También se

27. Decreto de las Cortes del 24 de septiembre de 1810, en *Colección...*

28. Cf. la excelente exposición sobre este tema de Luis SANCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, IEP, 4a. ed., 1984, pp. 71-101.

utiliza el lenguaje de la enfermedad para designar a los diferentes peligros que acechan a la sociedad: debilitamiento, corrupción, descomposición... En este registro de la imagen, la acefalía se yergue como el peligro supremo, al que intentarán hacer frente tanto España como América mediante la constitución de las Juntas. Citaremos a continuación un escrito de los habitantes de Barinas, en Venezuela, que se redactó al recibir la noticia de la constitución de la Junta Central en España:

> "(...) el alborozo y otras demostraciones de júbilo que inundaron a todo el pueblo, cuando recibieron el anuncio por repique de campanas no puede bosquexarse: hombres, mugeres y niños no hablan de otra cosa, ellos dicen: somos felices, nacimos Españoles, *tenemos Cabeza* (el subrayado es nuestro), no hay que temer".[29]

La utilización constante de la palabra Nación en todos los documentos oficiales no es fruto del azar. Si bien en los debates y en los artículos periodísticos el término "pueblo" aparece con frecuencia, en los textos oficiales está casi ausente.[30] Por ejemplo, en el "Discurso Preliminar", que fue leído por la Comisión de Constitución en las Cortes de 1810 y constituye uno de los documentos más importantes de todo el proceso revolucionario, se menciona constantemente la palabra Nación. El término 'pueblo', en cambio, no figura ni una sola vez en su acepción moderna, en singular, sino siempre en plural, haciendo alusión a las villas o provincias, es decir, a las comunidades.[31] La Nación que evoca un todo y no hace referencia explícita a los componentes de este conjunto, permitía mantener la ambigüedad sobre su estructura interna e introducir más fácilmente las ideas nuevas. No obstante,

29. Informe de Antonio Moreno al conde de Floridablanca, en Archivo Histórico Nacional, Madrid, Estado, papeles de la Junta Central, legajo 54, B, doc. 47. DEMELAS et SAINT GEOURS, *op. cit.*, hacen un estudio semántico muy fino sobre esta imagen del "cuerpo político".

30. La prensa revolucionaria de Cádiz es mucho más radical y el "pueblo", empleado en el sentido jacobino, substituye completamente a la Nación y a sus ambigüedades cf. por ejemplo el artículo "Derechos del Hombre", publicado en Cádiz por *El Redactor general*, en 1811, y reproducido por el *Correo semanario político y mercantil de México*, tomo III, 1811, pp. 307-309; de hecho, se trata de una traducción apenas modificada de la Constitución francesa de 1793.

31. *Discurso preliminar...*

la Constitución misma sí ponía en evidencia los cambios que se habían producido:

"La Nación española es la reunión de todos los Españoles de ambos hemisferios."[32]

Un poco más adelante se especifica su composición al hablar de los derechos de "todos los individuos que la componen".[33] La Nación está integrada por individuos iguales y es –a su vez– soberana... Pero aún así, esta soberanía de una Nación conformada por individuos puede ser interpretada como una soberanía intermedia: la de la comunidad política, que tiene su origen en el único soberano verdadero, Dios. El preámbulo solemne de la Constitución de 1812 nos remite sin ambages a ese universo tradicional, en el que se situaban sin duda un buen número de los constituyentes, así como la mayoría de los "ciudadanos":

"En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Autor y supremo legislador de la sociedad.

Las Cortes generales y extraordinarias de la nación española, bien convencidas (...) de que las antiguas leyes fundamentales de esta Monarquía (...) podrán llenar debidamente el gran objetivo de promover la gloria, la prosperidad y el bienestar de toda la nación, decretan la siguiente Constitución política para el buen gobierno y la recta administración del Estado".[34]

El tradicionalismo de las palabras es evidente "antiguas leyes fundamentales", "buen gobierno", Dios... Y sin embargo, algunos constituyentes juzgaron demasiado corta la frase en que se menciona a Dios, hasta el punto en que demandaban profesión de fe completa, tal como se solía hacer en los Concilios de Toledo, durante la época de los visigodos.[35] No es de sorprender, pues, en este contexto, que uno de los diputados liberales publicara sus memorias sobre las Cortes bajo el título "Un Tomista en las

32. *Constitución política..., 1812*, art. 12.
33. *Ibidem*, art. 4.
34. *Ibidem*, preámbulo.
35. *Diario de las Sesiones de las Cortes generales y extraordinarias*, (abreviado en adelante: D.S.C.G.E.), sesión del 25 de agosto de 1811.

Cortes",[36] ya que los fundamentos teóricos de la nueva Constitución le parecían una continuación directa de la doctrina política clásica... Indudablemente, el círculo de dirigentes del grupo revolucionario no era de la misma opinión, y se trataba de una revolución que no atrevía a llamarse así y que fundaba una nueva legitimidad. La Nación "se constituia" y comenzaba a existir de una manera nueva.

De todas formas, y con la excepción de unos cuantos radicales, esta soberanía de la Nación debía ejercerse a través de sus representantes. El recuerdo de la Revolución Francesa estaba aún fresco en todas las memorias, así como su desviación primero hacia el jacobinismo y luego hacia el despotismo napoleónico. Por lo tanto, se optó por un régimen representativo y –sobre todo– por la elaboración de una constitución que sirviera de defensa contra el despotismo y la arbitrariedad. Los liberales españoles e hispano-americanos se hallaban bajo la influencia de Benjamín Constant y del ejemplo inglés, y pensaban que el ser liberal consistía, ante todo, en ser "constitucionalista": separar los "poderes", poner coto al Ejecutivo y garantizar los derechos del ciudadano.

3. *Las revoluciones americanas*

Hasta ahora hemos hablado muy poco de América. Esto se debe a que las bases teóricas del pensamiento político americano a fines del Antiguo Régimen no son sino una modalidad de las de España, y también a que España constituye el centro motor más importante de la revolución, es decir, el difusor de nuevas ideas. Con excepción de algunos grupos ultra minoritarios, que había estado directamente en contacto con la Francia de la Revolución o habían leído obras francesas o americanas, las ideas nuevas se difundieron masivamente en América recién a partir de 1808, a través de los folletos o los periódicos patrióticos españoles, de los decretos oficiales de los gobiernos provisionales y, finalmente, de

36. Joaquín Lorenzo de VILLANUEVA, *Las Angélicas Fuentes o el Tomista en las Cortes*, Cádiz 1813.

las mismas actas de los debates en las Cortes.[37] Tal como lo dijera muy claramente el mexicano José Castillejos en 1809:

> "Ya no es tiempo de disputar sobre los derechos de los pueblos: ya se rompió el velo que los cubría; ya nadie ignora que en las actuales circunstancias, donde reside la soberanía de los pueblos. Así lo enseñan los infinitos impresos que nos vienen de la Península".[38]

La característica más sobresaliente de la América española durante los primeros años que siguen a la crisis parece ser el tradicionalismo de las referencias políticas. En el Cabildo de México, durante el verano de 1808, los debates giraban en torno a citas y comentarios de las antiguas leyes: Partidas, Leyes de Indias, privilegios concedidos por los reyes...[39] Unos y otros mencionan siempre los derechos del reino, si bien algunos emplean la palabra nación y otros la de 'pueblo'. La nación está manifiestamente constituida por los cuerpos antiguos, y el Cabildo de México dice, en 1808, que expresa:

> "la última voluntad y resolución del reino que éste explica por medio de su metrópoli capital, ínterin las demás ciudades y villas y los estados eclesiástico y noble unidos con la capital puedan ejecutarlo de por sí o por medio de sus procuradores".[40]

Incluso cuando el pueblo surge como base de la nueva legitimidad –se habla incluso de "su voluntad"– aparece como un cuerpo constituido por otros cuerpos y también por los 'pueblos', pueblos-municipio:

37. Cf. nuestro artículo, Alphabétisation, imprimerie et révolution en Nouvelle-Espagne à l'époque de l'Indépendance, en *Les mass-media en Amérique Latine*, dans *Annales des pays d'Amérique centrale et des Caraïbes*, No. 6 Université d'Aix-Marseille III, 1987.

38. Citado por José MIRANDA, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, 1952, p. 256.

39. Una parte de esos debates han sido recopilados por Felipe TENA RAMIREZ, *Leyes fundamentales de México*, México, Porrúa, 3ème édition, 1967.

40. Acta del cabildo de México del 19 de julio de 1808, dans TENA RAMIREZ, *op. cit.*, pp. 7-14.

"Hay otros cuerpos que lo representan inmediatamente (al pueblo) y que deben ser fieles intérpretes de su voluntad. Llevan el nombre de 'concejo' municipal, 'ayuntamiento', que es lo mismo que junta o reunión; 'cabildo', que viene del latín 'capitulum".[41]

Es esta visión tradicional de la nación y del pueblo la que sirve de fundamento al principio para la formación de las juntas autónomas. Los americanos tienen tanto derecho a formar juntas como los españoles. Al desaparecer la autoridad incuestionable del rey, los españoles de América replantean con gran energía una antigua reivindicación del siglo XVI, según la cual gozarían no sólo de iguales derechos que los españoles de España, sino de derechos incluso prioritarios en sus "reinos de Indias". ¿En qué se basan los poderes insurrectos de la península para proclamarse legítimos y representativos del conjunto de la Nación española "de ambos hemisferios"? ¿No habría más bien que convocar juntas generales en cada reino (se mencionan también los términos 'Cortes' y 'Congreso'), a fin de otorgar legitimidad a las autoridades de cada provincia a través de la soberanía fundamental del "pueblo"- comunidad?

El fenómeno, que se inicia en México en 1808 y es retomado por Quito en 1809, se acelera y radicaliza en 1810, cuando llegan a América las noticias simultáneas del avance de las tropas francesas de Andalucía, de la rebelión de Cádiz que derroca a la Junta Central, hasta entonces reconocida en América, y de su reemplazo por un Consejo de Regencia. Frente a lo que parecería ser un poder surgido de la insurrección y condenado a ser efímero, Caracas y Buenos Aires se lanzan a constituir juntas que dejan de reconocer al gobierno provisional español, pero que alegan seguir fieles a Fernando VII. La antigua lógica del pactismo llega a su nivel extremo. La junta de Caracas lo explica claramente en su primera proclamación:

"La Junta Central Gubernativa del Reyno, que reunía el voto de la Nación baxo su autoridad suprema, ha sido disuelta y

41. Fray Servando Teresa de Mier, citado por Moisés OCHOA CAMPOS, *La reforma municipal. Historia municipal de México*, México, UNAM, 1955, p. 251.

dispersa en aquella turbulencia y precipitación, y se ha destruido finalmente aquella Soberanía constituida legalmente para la conservación general del Estado [...]. En este conflicto los habitantes de Cádiz han organizado un nuevo sistema de Gobierno con el título de Regencia [...] [que no] reúne en sí el voto general de la Nación, ni menos aún el de estos habitantes, que tienen el lexitimo e indispensable derecho de velar por su conservación y seguridad, como partes integrantes que son de la Monarquía Española. [...] El Pueblo de Caracas (...) deliberó constituir una Soberanía provisional en esta Capital, para ella y los demás Pueblos [¿municipios? ¿comunidades?] de esta Provincia, que se le unan con su acostumbrada fidelidad al Señor Don Fernando Séptimo".[42]

A falta de su poder central legítimo, cada comunidad política de tipo antiguo hereda parte de la soberanía primigenia. Por el momento la Nación española seguía siendo una sola, y cada provincia, cada "pueblo", en su calidad de parte integrante de esa Nación, constituia una soberanía provisional, a la espera de la reconstitución de una soberanía única e incuestionada. Mientras tanto, por la fuerza misma de la mutación ideológica que experimentan las élites, de la cual las palabras son tanto el signo como el campo de batalla, el pueblo-comunidad se convertirá rápidamente en pueblo soberano, fundador de una nueva Nación.

A través de su transformación revolucionaria del principio de la legitimidad, los liberales españoles ofrecen a los independentistas americanos los fundamentos teóricos de la independencia. Tal como lo dirá en 1813 el virrey de México: Los insurgentes mexicanos se han valido de medios "como el de presentar dislocados los principios liberales del Congreso (las Cortes de Cádiz), torcer su fundamento y sentido y considerarse en el caso de nación separada al aplicarse sus consecuencias".[43]

42. Proclamación de la Junta de Caracas, 20 de abril de 1810, *Gaceta de Caracas*, Tomo II, No. 95, 27 de abril de 1810.

43. Carta del Virrey de México, Félix María Calleja al Ministro de Justicia, 20 de junio de 1813, en Ernesto de la TORRE VILLAR, *La independencia mexicana*, México, t. III, 1982, p. 491.

Sin embargo, esta transformación tuvo una consecuencia inesperada: después de haber "pensado" su comunidad antigua como una nación moderna y de haber cortado el cordón umbilical que las unía a la legitimidad histórica del rey, las élites independentistas debieron enfrentarse a la definición de esta nueva nación. En efecto, y a excepción de las comunidades políticas muy antiguas, unidas por un largo pasado común, toda sociedad del antiguo régimen no era sino una pirámide de comunidades superpuestas entre sí. Al desaparecer el rey, que representaba el nexo superior, ¿a qué nivel debía llevarse a cabo la asimilación del conjunto antiguo a la nación moderna? ¿A la altura de un virreinato? ¿de una provincia? ¿de una ciudad? Resulta significativo que al estudiar los símbolos y los ritos del espectáculo urbano en la Gran Colombia se llegara a la conclusión de que no existía apenas antes de mediados de siglo, una simbología nacional. Había una, eso sí, a nivel local, es decir, la de las ciudades, y otra en el plano supranacional: la de Bolívar, que injerta la simbología de la Revolución Francesa en el ceremonial virreinal.[44] Entre lo americano –que no se define sino por oposición a lo español– y las ciudades, no hay sino incertidumbre.

La tradición institucional y el antiguo "imaginario" de una Corona o un reino compuesto por "pueblos"– comunidades ofrecía siempre la posibilidad de desagregar las unidades políticas más amplias (la España de nuestros días es de nuevo la de las autonomías). La concepción comunitaria profundamente enraizada –una de cuyas consecuencias será después el federalismo extremo de Hispanoamérica o de España– era relativamente fácil de administrar en una monarquía de tipo pactista. En una monarquía absoluta esta tarea resultaba ya más difícil, y lo era más aún en una república que se basaba en la soberanía única del pueblo, en la medida en que este pueblo remitía a los "pueblos". El argentino Domingo F. Sarmiento señala con lucidez este fenómeno en su obra "Facundo", escrita en 1845: "Cuando la autoridad es sacada de un centro para fundarla en otra parte, pasa mucho tiempo

44. Cf. Georges LOMNE, *Imaginaire politique et spectacle urbain dans six villes de "Grande Colombie" 1800-1830*, tesis de DEA, Univ. de París I, p. 127.

antes de echar raíces."[45] E inmediatamente este fenómeno con el cambio en el tipo de legitimidad, al pasar de una legitimidad de tipo histórico a una moderna de tipo contractual:

"*El Republicano* decía el otro día que "la autoridad no es más que un convenio entre gobernantes y gobernados" [...] La autoridad se funda en el asentimiento indeliberado que una nación da a un hecho permanente. Donde hay deliberación y voluntad, no hay autoridad. Aquel estado de transición se llama federalismo; y después de toda revolución y cambio consiguiente de autoridad, todas las naciones tienen sus días y sus intentos de federación".[46]

En la medida en que el nuevo pacto social no reconocía las antiguas comunidades se veía obligado a hallar su fundamento en el acuerdo de voluntades. Sin embargo, esta voluntad general suponía la existencia de los ciudadanos, de los individuos "individuales" –permítasenos el pleonasmo–, de los actores individuales. Esto a su vez requería de la existencia de un pueblo moderno en lugar de la sociedad tradicional conformada por cuerpos, es decir, por actores sociales colectivos. Analicemos la identidad de ese pueblo.

4. *Definir el pueblo*

Cuando se trataba de contraponer dos legitimidades, el término Nación bastaba para enfrentar su soberanía a la del rey. No así cuando había que representarla en un Congreso, es decir, en Cortes de tipo moderno, pues en este momento el problema de la representación remitía a la estructura interna de la Nación. Esta última se hallaba sin duda implícitamente conformada, como hemos visto, por pueblos-comunidades, pero éstas a su vez están constituidos básicamente por individuos. Si bien la Constitución de Cádiz de 1812 define a la Nación española como "la reunión de todos los Españoles de ambos hemisferios", también es cierto que, como todas las constituciones de la época, concibe la condición de ciudadano como diferente a la de Español:

45. Domingo F. SARMIENTO, *Facundo*, (primera edición en 1845), México, UNAM, col. Nuestros Clásicos, 1957, p. 125.
46. Ibidem.

"[...] es muy distinto el derecho de la naturaleza del de ciudadano. El ciudadano Señor, tiene derechos muy diferentes, y más extensos que el que sólo es Español [...] el que no tiene la edad competente, el que está procesado, el que es natural de Africa, el que vive a soldada de otro, etc., aunque sea español, no tiene derecho a ejercer estos actos de ciudadano hasta pasado el tiempo que se señala en otros artículos [constitucionales]".[47]

Los fundamentos de la legitimidad se hallan en un ente abstracto que en un principio debía identificarse con el pueblo-población. Sin embargo, el pueblo político no es ése, porque implícitamente el 'ciudadano' remite, no tanto a una capacidad (aún no se había llegado a ese punto en aquella época), sino más bien a la dignidad y a la independencia. En nombre de esta dignidad se excluye a aquellos que padecen una condena y a los que nacieron bajo el estigma de la esclavitud –pero no a los indios–. El orgullo del patriciado urbano al que pertenece la mayoría de los miembros de las élites se trasluce a través de la imagen que proyecta el ciudadano:

"(...) En la república, la ciudadanía es el atributo más glorioso y el más respetable, y es exclusivamente a través de él que se llega a la primera magistratura (...)".[48]

En nombre de la mencionada independencia se explica la exclusión de los menores de edad, la de los sirvientes y –sin

47. Discurso de Argüelles en las Cortes, el 3 de septiembre de 1811, en D.S.C.G.E., No. 336, p. 1754.

48. José Faustino Sánchez Carrión, Discurso preliminar del proyecto de Constitución, 1823 (Perú), citado por Dominique SALLES, *L'imaginaire social au Pérou au moment de l'indépendence 1821-1824*, tesis de maestría, Univ. de París I, 1986, p. 63

En América el problema del voto de los grupos que no pertenecen al mundo de los blancos y de los mestizos es complejo. En efecto, las constituciones hispoanoamericanas, de corte moderno, no reconocen el estatuto de grupo sino el de ciudadano. En estos textos, fieles a las disposiciones de Cádiz, el sufragio sigue siendo teóricamente cercano al universal. En la práctica, e incluso durante los primeros años de fe en el "pueblo", quedaba sujeto a la interpretación de las restricciones que atañen a los que trabajan a "soldada". En la constitución peruana de 1823, por ejemplo, son ciudadanos todos aquellos que saben leer y escribir –condición sin embargo suspendida hasta 1840– que poseen una profesión, arte o industria útil. Se excluye de la condición de ciudadanos a los "sirvientes" y a los "jornaleros". Si consideramos a los indios como jornaleros, quedan automáticamente excluidos del voto. Cf. también SALLES, op. cit., pp. 62 ss.

señalarlo expresamente– la de las mujeres. En este último caso, y debido al carácter muy corporatista de la sociedad, sobre todo en lo relativo a la familia, se otorga a la cabeza de ésta la representación implícita de la comunidad familiar.

Este mismo carácter corporativo, unido a la gran fuerza de los vínculos que estructuran a los hombres en actores colectivos, explica a nuestro modo de ver una paradoja singular: aquella de la cuasi universalidad del sufragio en las primeras constituciones de España e Hispanoamérica. A diferencia de las constituciones francesas, ni la Constitución de Cádiz ni las primeras constituciones hispanoamericanas estipulan ninguna condición censual para ser elector o elegido.

Precisamente debido a su naturaleza ambigua de constitución moderna disfrazada en restauración de las antiguas leyes fundamentales, la Constitución de 1812 asume nuevamente el sistema electoral vigente desde 1767 en las municipalidades. Este sistema permitía a todos los vecinos o habitantes elegir, por sufragio indirecto, a los diputados y síndicos del común de los Cabildos.[49] Al aparentar ser la restauradora de las antiguas libertades, la minoría moderna encontraba difícil restringir este sufragio aplicado en "estos cuerpos que representan al pueblo en forma inmediata". De allí que reconozca, en efecto, este retroceso, ligándolo sin embargo a la necesidad de establecer primero una propiedad moderna:

> "Nada arraiga más al ciudadano y estrecha tanto los vínculos que le unen a su patria como la propiedad territorial o la industrial, afecta a la primera. Sin embargo, la Comisión [de Constitución], al ver los obstáculos que impiden en el día la libre circulación de las propiedades territoriales, ha creído

49. Cf. *Novísima Recopilación de Leyes de España,* Libro VII, título XVIII, leyes I-IV; *Colección de pragmáticas y reales cédulas de su Majestad y autos acordados, incluyendo el auto del 5 de mayo de 1766 sobre instrucción y elección de diputados y personeros del común, con un tratado de las facultades de los mismos,* Gerona, por Joseph Bro, impresor del Rey, sin fecha (sin duda poco después de 1788) y Francisco Javier GUILLAMON ALVAREZ, Campomanes y las reformas en el régimen local: diputados y personeros del común, *Cuadernos de Investigación Histórica,* Madrid, No. 1, 1977, pp. 112-135.

indispensable suspender el efecto de este artículo hasta que removidos los estorbos y sueltas todas las trabas [...]".[50]

Por lo tanto, el sufragio será prácticamente universal, pero no debido a la lógica misma de la soberanía del pueblo, sino más bien gracias a la concepción antigua, que sigue siendo la de Nación. Aún no se le teme al "pueblo" (en su acepción de 'plebe' o 'populacho') como masa anónima que pudiera representar un peligro para el orden social. La élite liberal conoce y reconoce la fuerza de estos vínculos sociales de tipo antiguo. Al dirigirse a los nobles y a la iglesia, en su intento de persuadirlos de las ventajas de la no representación por estamentos, los liberales no dudan en admitir la influencia que ejercen las autoridades sociales sobre la sociedad tradicional:

"Los nobles y los eclesiásticos de todas las jerarquías pueden ser elegidos en igualdad de derechos con todos los ciudadanos, pero en el hecho serán siempre preferidos. Los primeros por el influjo que en toda sociedad tienen los honores, las distinciones y la riqueza; y los segundos, porque a estas circunstancias unen la santidad y sabiduría propias de su ministerio."[51]

A esto debemos agregar el hecho de que las elecciones se llevaban siempre a cabo en tres grados, lo que permite la selección de los elegidos y el ejercicio de la influencia social.

La realidad de esta estructura antigua de la sociedad explica lo que, a primera vista, podría parecer un misterio: ¿cómo ha sido posible que sociedades tan tradicionales como la española y, a fortiori, las americanas, hayan podido establecer regímenes políticos modernos? Nos referimos a regímenes que se basan en individuos libremente asociados, mientras que la estructura de la sociedad sigue estando mayormente constituida por vínculos de tipo antiguo, es decir, no contractuales. Las razones se hallan en la articulación entre el mundo de la política moderna, es decir, el de las élites organizadas en las diferentes formas modernas de sociabilidad, y una sociedad regida por valores y vínculos de tipo

50. *Discurso preliminar...*, p. 128.
51. Ibidem.

antiguo, corporativos o comunitarios. La mutación intelectual de las élites no impide en absoluto que la sociedad siga viendo en ellas a sus autoridades tradicionales, y asegure su elección moderna a través de un voto colectivo regido por vínculos antiguos. En este terreno, el sufragio universal realmente puesto en práctica podía dar como resultado, en efecto, la elección de las antiguas jerarquías sociales. Alexis de Tocqueville subraya este fenómeno cuando relata su elección en 1848. La población de Tocqueville, con toda naturalidad, votó por él, tal como lo dice: "Jamás estuve rodeado por más respeto que desde el momento en que la brutal igualdad fue pregonada a los cuatro vientos".[52]

En lo que se refiere a los países de América Latina, la relación entre las élites y la sociedad nos permite explicar otra paradoja permanente: el carácter tan "avanzado" de los textos y de las referencias ideológicas de la vida política. "Avanzado" ya que, por ejemplo, todos estos nuevos países no conocen sino regímenes republicanos –salvo excepciones efímeras– mientras que Europa sigue siendo, en su mayoría, monárquica. En la medida en que los nuevos estados habían roto con España, y por consiguiente con la legitimidad histórica del rey, no les quedaba sino un solo posible principio de legitimidad: la soberanía del pueblo. Desde el punto de vista de los principios, América Latina será siempre moderna, puesto que carece del polo tradicional que representa en Europa –en España, por ejemplo– la soberanía del rey. Nos enfrentamos aquí a una demostración por el absurdo de la importancia y la autonomía de lo político: la ideología moderna de las élites va a la par con un arcaísmo de la sociedad más pronunciado; las élites gobiernan según valores y normas que no concuerdan con sus principios.

52. Alexis de TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, t. XIII, *Souvenirs*, p. 114. La reivindicación del sufragio universal por los legitimistas durante la Monarquía de Julio (cf. Pierre ROSANVALLON, *Lemoment Guizot*, París, Gallimard, 1975, p. 138, nota 4) parece justificada en vista de los resultados de las elecciones para la asamblea constituyente de 1848, que contaba con un mayor número de grandes propietarios, nobles, eclesiásticos y religiosos que ninguna otra asamblea de dicha Monarquía (cf. Jean-Claude LAMBERTI, Tocqueville et la constitution de 1848, *Commentaire*, París, No. 25, primavera de 1984, p. 141). Agreguemos que los resultados electorales de 1870 en Francia se pueden interpretar en este sentido.

Habría cabido imaginar, sin embargo, una vida política basada en el libre juego de los actores colectivos, representados por sus jerarquías y capaces de expresarse a través de un voto real. Esto sucedió muy pocas veces en los países hispánicos, salvo en las votaciones iniciales, realizadas aún bajo la influencia del carácter antiguo de la representación. Tanto en España como en América, las elecciones para las Cortes extraordinarias de 1810 y para las ordinarias de 1813 parecen haber sido, en general, regulares.[53] En España la cuestión resulta más dudosa para las Cortes liberales de 1820, y la respuesta es ciertamente negativa para los siguientes cotejos electorales. Lo mismo sucedió en México, donde las elecciones relativamente regulares para los Congresos constituyentes de 1822 y 1823 fueron seguidas por elecciones manipuladas a la vista y paciencia de todo el mundo.

El fenómeno, de la manipulación que se convertirá en una de las constantes de la vida política de los países hispánicos durante el siglo XIX o incluso durante el XX, puede aclararse mediante varias explicaciones complementarias. La primera nos remite a la contradicción entre el voto del individuo moderno, teóricamente independiente de los demás, y una sociedad compuesta por actores colectivos. Los únicos ciudadanos modernos son los miembros de las élites agrupadas bajo formas modernas de sociabilidad.

La segunda reside, sin duda, en el carácter antiguo del "imaginario" político, puesto que hubiera sido factible imaginar una contienda pacífica entre actores colectivos. Pero la imagen orgánica de cuerpo político, que hemos mencionado anteriormente, supone un poder concentrado y unificado. El ideal sigue siendo el unanimismo, y los "partidos"; mejor dicho, las tendencias se conciben peyorativamente como facciones, cuya acción conduce a una "discordia" que pone en peligro la cohesión social. Este temor resulta justificado en la medida en que la pugna entre grupos políticos conduce efectivamente a la exasperación progresiva de

53. Las reclamaciones electorales son relativamente escasas en el *Diario de las Sesiones de las Cortes generales y extraordinarias* (1810-1813) y en *Actas de las Cortes ordinarias* (1813-1814). Para las elecciones en México, cf. la opinión de Lucas ALAMAN, *Historia de México,* t. V, México (1852), reed. Jus., 1969, pp. 308 ss, y para los procedimientos de manipulación, cf. Michael COSTELOE, op. cit., pp. 77 ss.

la lucha, pudiendo traer consigo exilios, confiscaciones de bienes, represalias en cadena y, finalmente incluso, ejecuciones sumarias.

La realidad de una sociedad conformada por actores colectivos, donde dominan las parentelas y las clientelas, otorga a la vida política hispanoamericana de gran parte del siglo XIX un marcado parecido con las repúblicas italianas de la Edad Media.[54] Al igual que en la Italia medieval, la desaparición de una autoridad superior a las de la ciudad-estado y la lucha por la repartición de los cargos públicos entre los miembros de las coaliciones familiares traía consigo conflictos interminables, en los que la pugna entre parentelas iba a la par con las decisiones ideológicas de las cabezas de clan. En esta contienda el voto individual de un "ciudadano" independiente entraba en contradicción con el sistema de actores colectivos, y lo mismo sucedía con la libre competencia de éstos al afrontar al "imaginario" del poder único.

En ambos casos la soberanía del pueblo en su calidad de principio de legitimidad, conducía inevitablemente a una "ficción democrática", cuyos efectos perversos serán cada vez más notorios. Las elecciones no constituyen un medio de designación de dirigentes, pues en el mejor de los casos no son sino un indicador de la influencia de los diversos actores colectivos, y en el peor, el resultado de una imposición del poder establecido. Por lo tanto el único camino para acceder al poder consiste en asumir, de manera simbólica, la representación del "pueblo". Doble simbología de la acción y la palabra: el "pueblo" se expresa a través del "pronunciamiento", "actúa" a través del jefe sublevado y "habla" a través de los intelectuales, en el discurso que siempre lo acompaña. Esta doble simbología pone en evidencia los dos componentes esenciales de la clase política de aquella época: los hombres de armas y los de la pluma y la palabra: los militares y los abogados.

Esta representación supletoria del pueblo se remonta lejos, hasta la época de la Independencia, y tiene por objeto legitimar la toma del poder. Puede tratarse de una revuelta urbana dirigida por una facción de las élites, como fue el caso en Buenos Aires y

54. Cf. Jacques HEERS, *Les partis et la vie politique dans l'occident médiéval*, París, PUF, l'historien, 1981.

en Caracas en 1810, en donde como ya hemos visto, la junta proclama que "el pueblo de Caracas deliberó constituir una soberanía provisional". También puede tratarse de un sublevamiento rural, como el de Hidalgo en México en 1810. Por último, puede tratarse de una rebelión de la plebe urbana combinada con un "pronunciamiento" militar, como aquel que permite a Iturbide proclamarse emperador de México en 1822.[55] En todos estos casos se lleva a cabo una invisible transferencia de la voluntad del pueblo a algunos hombres. La Constitución de Apatzingan, que los insurgentes mexicanos publicaron en 1814, lo dice claramente:

> "cuando las circunstancias de un pueblo oprimido no permiten que se haga constitucionalmente la elección de sus diputados, es legítima la representación supletoria que con tácita voluntad de los ciudadanos se establece para la salvación y felicidad común".[56]

Todas las élites de España y Latinoamérica en el siglo XIX han podido caer –y así lo han hecho en la mayoría de los países– en el círculo vicioso de los "pronunciamientos", puesto que ningún gobierno ha surgido de una elección verdadera.

5. *Movilizar al pueblo*

Hasta ahora nos hemos ocupado de la primera época de la política moderna en el mundo hispánico, teniendo en cuenta su importancia para la comprensión de las evoluciones futuras y las constantes estructurales que de ella se derivan. Sin embargo, es indudable que los problemas que plantea la nueva fuente de legitimidad se transforman con el tiempo.

55. El Congreso se deja doblegar y lo proclama emperador, "confirmando de esta manera la aclamación del pueblo y del ejército", Lucas ALAMAN, op. cit., pp. 376 ss. En la obra anónima que publica en Filadelfia sobre estos acontecimientos, Vicente Rocafuerte no oculta su desprecio por "la canalla más abyecta" y "la indecente plebe". Sin embargo, menciona sin complejos a los 72 firmantes, pertenecientes a las élites que "firman [una proclamación] en nombre del pueblo". Cf. *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide, por un verdadero americano*, Filadelfia, imp. de Teracronef y Naroajeb, 1822, pp. 212 y 180.

56. Constitución de Apatzingan, 22 de octubre de 1814, artículo 8, en Ernesto de la TORRE VILLAR, *La Constitución de Apatzingan y los creadores del Estado mexicano*, México, UNAM, 1964, p. 381.

Hemos dicho que, para los primeros liberales españoles, la soberanía nacional debía conducir a la constitución de un gobierno libre. El modelo inglés y la influencia de Benjamín Constant van paradójicamente a la par con una noción contractual de la sociedad, que se parece mucho al contrato social de Rousseau.[57] El mismo fenómeno sale a relucir en algunas de las primeras constituciones americanas. En la constitución mexicana de 1824, por ejemplo, la nación aparece como una "asociación humana". Sin embargo, la constitución, que debería ser su fiel expresión, supuestamente debe intentar: "resucitar lo mejor posible las repúblicas antiguas, gracias a las inspiraciones vivificantes de los genios modernos".[58] A fin de lograrlo, hay que aplicar los descubrimientos de la "ciencia social", que para los constituyentes de la época era la de los ideólogos franceses:

> "buscar las bases constitutivas de las asociaciones humanas en las obras inmortales de estos genios sublimes, que han sabido encontrar los derechos perdidos del género humano (...). Ha llegado el momento de aplicar estos principios (...)".[59]

La época en que se elaboraron estas constituciones –entre 1810 y 1830 aproximadamente– permitía a los liberales hispánicos situarse de lleno en el ámbito de la reflexión europea sobre las condiciones del gobierno libre. Francia hace las veces de ejemplo y de contraejemplo, de estudio de caso, como podría decirse, a fin de evitar errores de consecuencias funestas. Tal como afirman los constituyentes mexicanos de 1824, la experiencia europea debe permitirles eludir "las sangrientas y peligrosas revoluciones políticas" de Europa. Se refieren, obviamente, a Francia, donde

57. Al igual que en lo referente la soberanía del rey los liberales de Cádiz se cuidaron de no revelar el fondo de sus pensamientos durante el debate sobre la Constitución. En la discusión del artículo 1, donde se señala que "la Nación española es la reunión de todos los Españoles de ambos hemisferios", rehusaron debatir el hecho de saber si la Nación estaba ya constituida, con un soberano y leyes. Argüelles eludió la polémica al declarar que: "no se trata aquí de ideas técnicas o filosóficas sobre el estado primitivo de la sociedad (...)", D.S.C.G.E., 25 de agosto de 1811. La voluntad general aparece ya en forma explícita en el *Catecismo político de la Monarquía española*, Cádiz, 1812.

58. Manifiesto del Congreso constituyente mexicano, 1824, en TENA RAMIREZ, op. cit., pp. 161 ss.

59. Ibidem.

> "los Marat y los Robespierre se elevaron por encima de sus conciudadanos, proclamando estos principios, y estos monstruos inundaron de lágrimas y sangre a la nación más esclarecida de la tierra".[60]

para luego llegar al despotismo de un César, y, finalmente, a la restauración monárquica.

Mientras tanto, podría decirse que su propia evolución se hallaba inexorablemente regida por la lógica de la Revolución Francesa. En fechas diferentes, que dependen de las características propias de cada país (entre las más importantes podemos citar el estado de desarrollo de la cultura moderna y la densidad de las sociabilidades modernas), la mayor parte de los países hispánicos sufrieron a su vez accesos de radicalización, que los contemporáneos no titubearon en calificar de "jacobinismo". En primer lugar, España inicia ese movimiento con la Revolución liberal de 1820, que se gestó en las logias masónicas liberales que se multiplicaron con la restauración del absolutismo. Esta revolución era de carácter marcadamente radical, tanto por su ideología como por la proliferación de las "sociedades patrióticas",[61] herramienta de la que se sirve la élite liberal para movilizar el "pueblo" urbano y, los más radicales, para crear un gobierno directo del pueblo.

El mexicano Lucas Alamán, entonces diputado en las Cortes, analiza el fenómeno con gran precisión:

> "El poder legal de las Cortes estaba sometido a otro, más absoluto y esencialmente revolucionario. Habíanse organizado las sociedades llamadas patrióticas, que venían a ser el órgano público de las secretas, así como la guardia nacional era a su fuerza armada, y estas sociedades, establecidas en varios cafés de Madrid, y diseminadas en las capitales de las provincias, eran un remedo de los Clubes que se formaron en Francia al principio de su revolución."[62]

La experiencia española no llegó hasta el final por dos motivos: por un lado, los dirigentes liberales moderados lograron

60. Ibidem.
61. Cf. el estudio de Alberto GIL MORALES, *Las sociedades patrióticas*, Madrid, Technos, 1975.
62. ALAMAN, op. cit., t. V, p. 27.

aniquilar esta tentativa de poder paralelo, y por otro, Francia intervino para restaurar el absolutismo en 1823. Durante su exilio en Francia y en Gran Bretaña, los liberales españoles se afiliaron a la nueva tendencia europea del doctrinarismo, que luego introdujeron en España a su regreso en 1833.

México, a su vez, pasó por una evolución análoga. La pugna cruenta que tuvo lugar entre los grupos políticos del nuevo estado terminó con la fundación, en 1825, de las logias regidas por el rito de York, opuestas a la obediencia dominante de los escoceses. De entrada, la nueva red masónica se autodesignó como "partido popular". Lorenzo de Zavala, uno de sus fundadores, diría:

> "la fundación de las logias yorkinas fue, es verdad, un suceso muy importante. El partido popular se encontró organizado y se sobrepuso en poco tiempo al partido escocés (...). El número de logias llegó a ciento treinta: se crearon en todos los Estados, y se abrió la puerta al pueblo, que entraba con fanatismo."[63]

El "pueblo" del que habla no es, en modo alguno al principio, la "plebe" urbana, que tres años antes había proclamado emperador a Iturbide. Se trata más bien de la clase media de las ciudades, que se incorpora así a la vida política:

> "De todo se trataba en la gran logia en donde concurrían diputados, ministros, senadores, generales, eclesiásticos, gobernadores, comerciantes y toda clase de personas que tenían alguna influencia."[64]

Pero la lucha política se hacía cada vez más intensa mediante los "pronunciamientos", y los yorkinos intentaron movilizar a su favor al bajo pueblo de las ciudades. En un principio se sirvieron del fuerte sentimiento anti-español para lanzar una campaña de marcado acento social pidiendo su expulsión. Después, a medida que lograron movilizar e incorporar al bajo pueblo de las ciudades, asumieron el rol de únicos representantes de la nación:

63. Lorenzo de ZAVALA, *Ensayo histórico de las revoluciones de Méjico desde 1808 hasta 1831*, París, 1831, reed. en *Obras. Historiador y representante popular*, México, 1969, p. 252.
64. Ibidem.

"Lo que llamamos partido yorkino no es esta fracción de la nación que se ha reunido en cuerpos bajo el rito de York: llamamos, nosotros, yorkinos a todos los que cooperan en sostener los intereses primordiales de la nación."[65]

Una vez identificados con la nación, los yorkinos se autocalificaron de "patriotas" y reivindicaron el ejercicio efectivo de la soberanía en nombre del pueblo:

"El pueblo mexicano, bajo las actuales instituciones que felizmente lo rigen, debe ser soberano; por los mismos principios, la mayoría del pueblo debe gobernar; su voluntad debe mover a los que tienen un poder delegado por ellos, porque si no, será el mismo Gobierno una facción que contrariará la voluntad general de la nación."[66]

Sin embargo, a fines de 1828, el "pronunciamiento" preparado por los yorkinos con el apoyo de sus sociedades condujo a la revuelta de la "plebe" de México y al saqueo –¿imprevisto o deliberado?– del gran mercado del Parián, seguido por ejecuciones sumarias.[67] Ese hecho marcó un hito, después del cual el partido yorkino comienza a decaer, aborrecido y temido por las élites sociales y abandonado por sus miembros más moderados.[68] No se volverá a ver en México ese tipo de movilización de la "plebe". En 1830 llegó al poder el general Bustamante, que nombra como su principal ministro a Alamán. Esto señala el comienzo del proceso de restricción del sufragio, que llevará a la constitución de 1836, de tipo censual.

6. *Redefinir el pueblo*

Tanto en España como en México, se interpretaba la soberanía del pueblo como el ejercicio de ésta por el pueblo, dentro del

65. *Correo de la Federación Mexicana*, 22 de febrero de 1828, citado por COSTELOE, op. cit., p. 157.

66. Ibidem, 9 de febrero de 1828, p. 161.

67. ALAMAN, op. cit., t. V, p. 529, atribuye el saqueo al deseo de Zavala de "atraer a su partido a la gente del pueblo"; COSTELOE, op. cit., esboza más en detalle estos acontecimientos confusos, que sin duda alguna fueron provocados por la movilización iniciada por los yorkinos.

68. Cf. COSTELOE, op. cit., ch...

marco institucional del sufragio casi universal de Cádiz. Esto resultaba aceptable y relativamente exento de riesgos para las élites modernas, siempre y cuando la sociedad siguiera siendo tradicional. Sin embargo, la situación se tornaba peligrosa en la medida en que la prensa, las sociedades y la educación permitían el acceso de gran parte del pueblo urbano al mundo de la política moderna, dando pie a que una facción de las élites se sirviera de la movilización de ese "nuevo pueblo", como arma en su conflicto con sus oponentes.

Mientras tanto, los liberales –cualquiera que fuera su tendencia– continuaban ante todo oponiéndose al antiguo sistema de legitimidad, conscientes de que su victoria consistía en transformar a la sociedad antigua en pueblo moderno. Esta transformación, a la que aspiraban sin reservas, fue descrita en los términos siguientes por Vicente Rocafuerte, –el mismo que describía al pueblo de México como "la indecente plebe" y "la chusma más abyecta":

> "Aprovechándose los buenos patriotas de esa docilidad del pueblo y de su habilidad para ilustrarse, tendrán los primeros elementos para echar los primeros fundamentos de la República. Ilústrese la opinión por medio de la libertad de imprenta, de diarios, de sociedades patrióticas, de cartillas republicanas [...]."[69]

Había que intentar –a la vez– el remodelamiento de la sociedad antigua e impedir que la lógica de la soberanía del pueblo pusiera en peligro el orden social. Este parecía estar amenazado no sólo por la movilización de las clases bajas urbanas, sino también por los mecanismos no constitucionales para el reemplazo de los equipos gobernantes y –en América– por la disgregación territorial causada por la ficción nacional.

Para ello era necesario redefinir al pueblo y fijar los límites prácticos y –sobre todo– teóricos de la soberanía de un pueblo no diferenciado. Para los límites teóricos se recurrió primero al pensamiento de los doctrinarios franceses, y luego al de los españoles. Francia, que había sido siempre una fuente intelectual básica para

69. *Esbozo ligerísimo de la Revolución de México...*, p. 168.

el pensamiento político moderno de los países hispánicos, se convirtió nuevamente –después de 1830– en un ejemplo que servía de inspiración. En efecto, la Francia de la Restauración había sido vista con reservas por los liberales, aún sumidos en su lucha contra el Antiguo Régimen. De ahí que algunos países quedaran deslumbrados al descubrir las ideas de los doctrinarios franceses, pues encontraron en ellas la explicación de los males que padecían.

¿Podríamos decir que este afán de buscar en Europa, y particularmente en Francia, las soluciones del momento, no era sino un fenómeno de moda, de dependencia cultural, como diríamos hoy en día? Ciertamente es así, si pensamos en los países latinoamericanos como países conquistados por Europa y liberados de su dominio por la Independencia. Ciertamente no es así, si tenemos presente que los conquistadores y sus descendientes permanecieron en América y fueron estas élites criollas las que lucharon por la independencia. América Latina figura entonces como parte integrante del área europea, al igual que los Estados Unidos, pero con componentes étnicos diferentes y una sociedad y cultura mediterráneas. En este sentido, resulta perfectamente normal que los problemas y las soluciones se difundan desde el centro hacia la periferia de esta área cultural: de Francia hacia España, y de allí hacia la América española y portuguesa. No se trata solamente de fenómenos de moda, sino de una misma lógica, nacida de un cambio análogo. He aquí el motivo para habernos ocupado tan extensamente de la Revolución española, hija de la Revolución Francesa y madre de las revoluciones americanas.

En 1845 el argentino Sarmiento reconoce sin ambages esta difusión, así como la mutación que trae consigo la llegada del pensamiento doctrinario:

> "¿Qué había de suceder cuando las bases del gobierno, la fe política, que le había dado la Europa, estaban plagadas de errores, de teorías absurdas y engañosas, de malos principios; porque sus políticos no tenían obligación de saber más que los grandes hombres de la Europa, que hasta entonces, no sabían nada en materia de organización política? [...] Buenos Aires confesaba y creía todo lo que el mundo sabio de Europa

creía y confesaba. Sólo después de la revolución de 1830 en Francia y de sus resultados, incompletos, las ciencias sociales toman nueva dirección y se comienzan a desvanecer las ilusiones [...] Tocqueville nos revela por la primera vez el secreto de Norte América, Sismondi nos descubre el vacío de las constituciones: Thierry, Michelet y Guizot, el espíritu de la historia; la revolución de 1830, toda la decepción del constitucionalismo de Benjamin Constant; la revolución española, todo lo que hay de incompleto y atrasado en nuestra raza."[70]

No pretendemos, obviamente, hacer nuestras las conclusiones de Sarmiento, sino poner en evidencia el cambio que se produjo en la problemática de las élites americanas al tomar contacto con las mutaciones intelectuales francesas. El proceso de desintegración y la "ficción democrática" –expresión que surge de la pluma de Alamán en aquella época– son consecuencias de un error teórico, que afecta ante todo la soberanía del pueblo.

Los miembros de la generación intelectual argentina de 1837, que se reunían en el gabinete de lectura de Marcos Sastre –Alberdi, Echevarría y Gutiérrez, entre otros, a los que podría agregarse Sarmiento– fueron los gestores del proyecto nacional argentino y de la constitución de 1853.[71] Retomaron los lineamientos esenciales de la crítica doctrinaria y reformularon la doctrina de la soberanía racional, a veces en términos muy cercanos a los de Guizot:

"La razón colectiva es la única soberana, y no la voluntad colectiva... De esto resulta que la soberanía del pueblo no puede residir sino en la razón del pueblo, y sólo la parte sensata y racional de la comunidad social está llamada a ejercerla. La parte ignorante del pueblo queda bajo la tutela de la ley dictada por el consentimiento del pueblo racional.

70. SARMIENTO, op. cit., pp. 121-122.

71. Cf. para esta generación y la elaboración del "imaginario" social de la Argentina, Pilar ACCARD-GONZALEZ BERNALDO, *Ideología de la conquista del desierto en Argentina*, tesis de maestría, Univ. de París I, 1984, p. 206.

La democracia no es despotismo absoluto de las masas ni de las mayorías, sino el régimen de la razón."[72]

La soberanía racional proporcionó bases teóricas a lo que las élites modernas practicaban y sabían, sin atreverse a expresarlo claramente: esta mutación cultural que es la modernidad se circunscribía a ellas mismas, es decir, a una minoría en extremo restringida, y el pueblo –en cuyo nombre ejercían el poder– pertenecía, por sus sistemas de valores, a un universo diferente, al que con toda naturalidad calificaban de oscurantista, ignorante o bárbaro.

La soberanía racional y su corolario, el sufragio capacitario,[73] tenían como fin hacer coincidir al pueblo teórico de la soberanía con el pueblo real de la política. También privaban de una referencia legal a las posibles tentativas de movilización popular por fracciones de la élite o por un caudillo, tal como Iturbide en México o Rosas en Argentina. A diferencia de Francia, en Hispanoamérica no se trata tanto de "administrar una sociedad post-revolucionaria" sino de poner fin al proceso de disgregación iniciado con la revolución, a fin de "salvar a la sociedad", de construir la Nación y de llevar a cabo la verdadera revolución, creando el pueblo moderno.

Durante la década de 1830, los principales países hispánicos elaboraron, uno tras otro, nuevas constituciones, con sufragio restringido, cuya fuente de inspiración fue la de la Monarquía Francesa de Julio. En todas partes se deja de lado el sufragio casi universal de la constitución de Cádiz: los países hispánicos siguen el camino de Francia, después de haber conocido a su vez problemas análogos.

En Chile se promulga en 1833 una nueva constitución, que resulta ser la más durable del Chile moderno y permanece en vigor hasta 1922. En ella se adopta el sufragio restringido, fijando

72. Esteban ECHEVARRIA, *Dogma socialista:* publicado por primera vez en 1839 por el periódico *El Iniciado*, Uruguay. La obra se reditó en 1846, bajo su título actual. La cita pertenece a Alain ROUQUIE, *Pouvoir militaire et societé politique en République Argentine*, París, FNSP, 1978, p. 51.

73. Cf. para el universo de los doctrinarios franceses, ROSANVALLON, op. cit., en particular la tercera parte.

condiciones que conciernen la profesión, la edad (25 años) y el hecho de saber leer y escribir.[74]

En España los grandes doctrinarios franceses gozan de considerable y reconocida influencia. El doctrinarismo marca la pauta de toda una época, y cuenta con el apoyo de políticos de la más pura tradición liberal, como Martínez de la Rosa, Javier de Burgos o Alcalá Galiano, y también de intelectuales más conservadores, como Donoso Cortés y Balmes.[75] Retomando las tesis francesas, se esforzarán en restringir el principio de la soberanía nacional, mediante la reserva de su ejercicio: "[a] las clases propietarias, comerciales e industriales [...]; pertenece el ejercicio de la soberanía porque sólo estas clases, son inteligentes, sólo a estas clases pertenecen los derechos políticos."[76]

La restricción del sufragio sigue siendo la aplicación más visible de la soberanía de la inteligencia. A partir de 1834 la elección de las Cortes del "Estatuto Real" se realiza siempre de modo indirecto, pero por primera vez mediante el sufragio censitario. En 1836 el sufragio se convierte en directo, pero restringido: se le reserva para los contribuyentes más importantes y para los de reconocida capacidad intelectual. En 1846 la votación, de tipo indirecto, se limitó aún más, mediante la aplicación de criterios muy estrictos de censo y capacidad.[77]

En México, Alamán y Bustamante, que habían eliminado a los yorkinos del poder, intentan estabilizar –a partir de 1830– el sistema político, en dos sentidos diferentes. Primero tratan de disminuir las tendencias centrífugas del federalismo extremo, y luego se abocan a eliminar la arraigada práctica del voto venal. Sobre este punto, la idea de fondo era la de formar un gobierno

74. En Chile, a pesar de una radicalización que se genera después de la Revolución Francesa de 1848 con la sociedad de la Igualdad, la restauración del sufragio universal se efectua a través de retoques parlamentarios: en 1874, una "ley interpretativa" otorga el voto a los analfabetos, y en 1887, bajo Balmaceda, se restablece el sufragio universal mediante una reforma constitucional.

75. Cf. Luis DIAZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario español*, Madrid, 1947, y SANCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo...* pp. 144 ss.

76. Juan DONOSO CORTES, *La ley electoral*, en *Obras Completas*, citado por SANCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo...*, p. 145.

77. Cf. SANCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo...*, anexo II, pp. 568 ss.

basado en la opinión de aquellos a los que llaman "hombres de bien" o "ciudadanos honrados", y no en la opinión –inexistente– de la masa de la población:

> "La opinión de la masa, de los pueblos [¿de las ciudades y aldeas?], no está corrompida, pues no ha sido posible corromperla; pero cuando fuera mala, la opinión no existe, sino precariamente, en la masa indigente de los pueblos; es fugitiva en las plazas y en las tabernas; lo que, a la larga, fija la suerte de los pueblos, es la opinión de los hombres de Estado, de los literatos, del comerciante industrioso y honrado, del magistrado y del jurisconsulto, de los militares que se han distinguido por sus proezas y de todos los ciudadanos honrados, que son otros tantos centinelas del orden social."[78]

Esta idea no es exclusiva de quienes luego serían llamados conservadores, pues la noción de "ciudadano honrado" era compartida por muchos de los que después serían considerados liberales, tales como José María Luis Mora, quien hacía campaña en favor de la condición de propietarios para el voto a través de su diario "El Observador".[79]

En la práctica, las reformas electorales de 1830 no modifican las disposiciones electorales heredadas de Cádiz, si bien dificultan el fraude. Habrá que esperar el retorno de los centralistas al poder, en 1835, para que la nueva constitución de 1835-1836 dispusiera el sufragio claramente censitario, impide incluso que las capacidades intelectuales otorguen por sí solas el derecho de ciudadanía.[80] En realidad, sin embargo, no se resolvió nada, pues no fue posible superar las profundas divisiones de la élite política ni erradicar el poder de las oligarquías provinciales y los métodos no constitucionales de acceso al poder.

78. *Registro Oficial*, 26 de marzo de 1830, en COSTELOE, op. cit., pp. 277-278.

79. Cf. Charles A. HALE, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1823*, trad. esp., México, Siglo XXI, 1972, pp. 107 ss, y el artículo de MORA, "Discurso sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la República, y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad", en *Obras Sueltas*, primera ed., París, 1837, segunda ed., México, Porrua, 1963, pp. 630-639.

80. Bases constitucionales, 23 de octubre de 1835, y Leyes constitucionales, diciembre de 1835 a abril de 1836, en TENA RAMIREZ, op. cit.

Frente a la permanencia de estos problemas, el cuestionamiento de los principios políticos, que habían servido para edificar el nuevo país, se hacía cada vez más radical, pero siempre siguiendo el ejemplo de Francia y España. En 1840 José María Gutiérrez de Estrada dirigió una famosa carta al presidente de la República, Bustamante, en la que avanzaba un paso más y proponía la instauración de una monarquía constitucional, a fin de adaptar al estado social el régimen político. Decía que "en México todo es monárquico" y mencionaba los casos de España bajo la constitución de 1837, y sobre todo de Francia durante la Monarquía de Julio, a la que consideraba un país mucho más avanzado que México y sin embargo apaciguado por la monarquía constitucional.[81] En 1846 "El Tiempo" de Lucas Alamán retomaba el proyecto monarquista e insistía esta vez en la estabilidad que la monarquía había significado para la Nueva España.[82] Incluso iba más lejos y proponía otorgar a los militares, a la aristocracia por mérito y por riqueza y al clero un papel en el régimen político que hacía pensar en una restauración de la representación por estamentos. El cuestionamiento de la soberanía fundamental del pueblo terminaba así con una imposible tentativa de restablecer una estructura política del Antiguo Régimen. Los antecedentes del infortunado ensayo imperial mexicano de Maximiliano se encuentran en esta época de cuestionamiento radical.

7. El retorno del pueblo

De todas maneras, ni en México ni en ninguna parte resultaba posible detener la lógica del pueblo soberano, al tratar de definir las cualidades que harían de un hombre un ciudadano. Toda definición del ciudadano –por la propiedad, por la actividad, por la cultura, etc.– se halla en permanente contradicción con el principio fundamental del concepto de ciudadano, que es el de ser hombre, sin cualidades ni determinaciones; una noción lógica de

81. José María GUTIERREZ ESTRADA, *Carta dirigida al Excmo. Sr. Presidente de la República, sobre la necesidad de buscar en una convención el posible remedio de los males que aquejan a la República y opiniones del autor acerca del mismo asunto*, México, impr. I. Cumplido, 1840, 96 pp. Cf. también HALE, op. cit., pp. 29 ss.

82. Ibidem, p. 32 ss.

extensión máxima y de comprensión mínima, es decir, la que resulta después de eliminar todas las diferencias particulares mediante el ejercicio de la razón. Tarde o temprano, y a medida que nuevos miembros de la sociedad antigua van accediendo al mundo de la cultura política moderna, a través de la prensa, de la educación y –sobre todo– de la extensión de nuevas formas de "sociabilidad", la ecuación pueblo = individuo $_1$ + individuo $_2$ + ... + individuo $_n$ recuperará su valor de captación.

Dejando el campo de lo meramente político podemos agregar que la soberanía del pueblo en los países hispánicos, profundamente católicos, se hallaba hasta entonces subordinada a Dios, "autor y supremo legislador de la sociedad", según las propias palabras de la Constitución de Cádiz. Desde el punto de vista lógico el carácter inmanente de la verdad social de las "sociabilidades" modernas estaba en oposición con un fundamento último de la sociedad humana que fuese exterior a ella misma.[83] Durante loa años 1820 y 1830 grupos cada vez más numerosos de liberales creían que los fracasos de los nuevos regímenes se debían, no a sus principios, sino al carácter "retrógrado" de una sociedad estructurada por valores religiosos. La pugna política esencial dejará progresivamente de enfrentar a centralistas y federalistas, como en los primeros tiempos constitucionales, y pasará a oponer a los partidarios de la religión como última referencia y a aquellos, de ideas cuando menos anticlericales, que pretendían la pérdida de influencia o la desaparición de la Iglesia como clave del sistema de valores de la antigua sociedad. El análisis de Comte, que en la esfera de los valores diferencia las épocas regidas por la soberanía divina de aquellas bajo el dominio de la soberanía del pueblo, con sus valores individuales, (agregando una futura en que reinaría la soberanía de la Humanidad), da una clave interpretativa a la oposición entre liberales y conservadores a partir de los años 1830-1840.[84] Esta oposición se centra, ciertamente sobre el poder de la Iglesia, pero también sobre su papel

83. Cf. nuestra obra, *Le Mexique de l'Ancien Régime...*, pp. 146 ss.

84. "La supremacía de la humanidad reemplaza de ahora en adelante tanto la soberanía de Dios como la del Pueblo (...)", carta de Comte a Barbes, 1852, en Pierre ARNAUD, *Politique d'Auguste Comte*, París, Armand Colin, 1965, p. 281.

en la sociedad y, sobre todo, en la educación, que constituye un medio privilegiado para crear el pueblo moderno.[85] No es de sorprender que, en este campo de valores, exista una correlación bastante estrecha (si bien no total) entre los partidarios del individuo dueño de sus valores y los adeptos de la soberanía radical del pueblo en la política.

La Revolución francesa de 1848, que destruye el esquema explicativo de los doctrinarios franceses,[86] tiene nuevamente un efecto catalizador en el mundo hispánico, dando un nuevo impulso a los mecanismos de oposición a los regímenes liberales basados sobre un pueblo restringido.

En 1849 los jóvenes liberales colombianos, en su mayor parte estudiantes, movilizan a su vez al pueblo urbano –a través de las sociedades democráticas– en la lucha contra los conservadores. Habiendo logrado la victoria con el presidente José H. López, se dedican a difundir a través de sus partidarios en todo el país esta nueva forma de sociabilidad. Las sociedades democráticas, que constituían un arma en la lucha contra los conservadores, evolucionan a veces hacia un movimiento de oposición social. Atemorizado por esta desviación el partido liberal se divide en 1854 y pone fin a esta experiencia. Al igual que en México durante el tiempo de los yorkinos, la élite liberal colombiana se cuidará de no movilizar ya más de ese modo al bajo pueblo.[87]

En la Argentina el proyecto de los intelectuales de la generación de 1837 trajo consigo, como decíamos, la promulgación de la Constitución de 1853. A pesar de que lo esencial de sus ideas, con su lógica "capacitaria", atraviesa sin obstáculos este período, el retorno al sufragio universal se vuelve tan evidente en esta época

85. En México este enfrentamiento comienza muy pronto, en 1833, con la política educativa de Gomez Farias. Hombres que hasta entonces eran liberales moderados, como Mora, otorgan prioridad, a partir de esa época, a la lucha contra la Iglesia. Lo mismo sucede en Nueva Granada, en la década de 1840, donde este aspecto constituye uno de los elementos más importantes para la formación del partido liberal. Cf. Fabio ZAMBRANO, La formation des parties politiques en Colombia, 1830-1858, en *Cahiers des Amériques Latines* I, 1985, pp. 37-45.

86. Cf. para Francia ROSANVALLON, op. cit., IX: "1848 comme rupture d'intelligibilité".

87. Cf. ZAMBRANO, loc. cit.

que la Constitución lo adopta. Comprende, sin embargo, un sufragio indirecto que anula los efectos en la práctica y mantiene la lógica de la soberanía racional.[88]

En 1849 nace en España el "partido democrático", en el que participan los principales gestores de la revolución española de 1868. Este liberalismo radical o puro empieza ya a adquirir ciertos rasgos del socialismo utópico, pero se caracteriza aún fundamentalmente por la exaltación del "ciudadano": carácter absoluto de la soberanía nacional, derechos individuales no subordinados al orden social y sufragio universal entendido como democracia.[89]

Después de una victoria efímera en 1854 la revolución que las ideas nuevas llevan consigo se impone finalmente en 1868, con un radicalismo político y religioso que, por haberse hecho esperar, fue aún más intenso. La destitución de la dinastía de los Borbones dio lugar, después del intermedio de Amadeo de Saboya, a la proclamación de la República en 1873. Este intento republicano se vio permanentemente amenazado, al igual que en muchos países latinoamericanos cincuenta años atrás, tanto por la inestabilidad en la cima del Estado –cuatro presidentes en tres años– como por la disgregación territorial en la base. El federalismo de la constitución, inspirado en las ideas de Proudhon, dará lugar al movimiento cantonalista; las juntas insurreccionales se multiplican en los pueblos y ciudades y llegan incluso a proclamar la independencia de cada cantón. La reflexión del argentino Sarmiento en 1845 –"después de toda revolución y el consiguiente cambio de autoridad todas las naciones tienen sus momentos y sus tentativas de federación"– parece cumplirse al pie de la letra al desaparecer la antigua legitimidad. La soberanía del "pueblo-nación" se desvía nuevamente hacia la de "pueblos-comunidades".

La Restauración de los Borbones en 1876 restableció por un tiempo un nuevo período de "ficción democrática". Después de la fase revolucionaria, Cánovas hace triunfar las ideas claves de los doctrinarios. El reinstaurado sufragio censitario permanece vigente hasta 1890 y fenómeno aún más importante, la alternancia

88. Cf. ROUQUIE, op. cit., pp. 48 y ss.
89. SANCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo...* pp. 267 ss. y EIRAS ROEL, *El partido democrático español (1849-1868)*, Madrid, 1961.

automática en el poder de los "partidos dinásticos" impide las divisiones en la élite y el recurso a los "pronunciamientos". Al entrar nuevamente en vigor el sufragio universal en 1890, la alternancia continúa gracias a elecciones ficticias, organizadas por el aparato caciquista más perfecto y descarado que haya conocido España.

México atraviesa por una evolución muy parecida, en la que una nueva generación liberal realiza la revolución de Ayutla, en 1854, que se inspira explícitamente en la revolución francesa de 1848.[90] También ellos pretenden retornar a una plena "soberanía del pueblo", restaurando el sufragio universal, y buscando "constituir la nación bajo la forma de una república democrática, representativa y popular".[91]

La democracia aparece aquí como uno de los objetivos de la revolución, pero esta democracia no puede interpretarse como el ejercicio de un gobierno popular. Los debates constitucionales reinstauran ciertamente el sufragio universal, pero el Congreso rechaza una propuesta de la Comisión de Constitución que pretende hacerlo directo. Según los constituyentes, el pueblo carece aún de preparación. ¿Se trata aquí del temor a una evolución jacobina? Sin duda en parte es así, puesto que durante esta época florecen los clubes revolucionarios, que según la mayoría liberal aspiran a ser el pueblo mismo: "digno de gobernarse por sí mismo, de elegir y juzgar a sus mandatarios y de entrar en el pleno ejercicio de su soberanía".[92]

En realidad, advertida por la experiencia yorkina de los años 1820, la élite liberal impedirá el desarrollo de esta tendencia y conservará a estos clubes bajo su control.

Pero el temor que aparece, sobre todo frente al sufragio directo, se basa en la conciencia de la fuerza de la sociedad tradicional

90. Los constituyentes de 1856-1857 reconocen ciertamente la influencia de la Constitución estadounidense para la restauración del federalismo, pero se inspiran sobre todo en la Francia de 1848: Odilon Barrot, Blanqui, Béranger, Lamartine, etc. Cf. Jacqueline COVO, *Les idées de la "Reforma"* au Mexique (1855-1861), Tesis de Estado, At, Nat. de reprod. de Tesis, Univ. de Lille III, pp. 105-106.

91. Preámbulo de la Constitución de 1857, en TENA RAMIREZ, op. cit., p. 606.

92. Zarco, Siglo XXI, 14 de Agosto de 1855, citado por Jacqueline COVO, Los clubes en la Revolución de Ayutla, *Historia Mexicana*, nº 103 (enero - marzo1977), pp 438 ss.

y de su apego a los valores religiosos. En efecto, la posición anticlerical, que sigue siendo uno de los rasgos dominantes del liberalismo radical, traerá consigo numerosas revueltas, y los propios liberales reconocen que provoca el rechazo de una inmensa mayoría de la población.[93] Zarco intentó resolver esta contradicción al distinguir entre el vulgo o populacho y el pueblo. ¿Cómo identificar al verdadero pueblo? Por sus ideas progresistas, sobre todo en el aspecto religioso. A la espera de que la población se convierta en un pueblo, la democracia consiste en el gobierno de una minoría que goza de una representación del pueblo futuro a la que podríamos calificar de germinal:

> "la minoría del futuro avanza y se hace de prosélitos. Si la minoría dice la verdad, se convertirá pronto en mayoría y su idea será dominante."[94]

Este futuro se halla aún muy lejano. Una vez promulgada la Constitución, se generarán guerras civiles (entre ellas la guerra del Imperio) seguidas por revueltas agrarias y religiosas, que traerán consigo la dictadura de Porfirio Díaz en 1876. Después de un nuevo compromiso con los valores de la sociedad, Díaz instaurará otra forma de "ficción democrática" que conlleva, como en España, elecciones manipuladas. La diferencia está en que esta vez toda la élite liberal se unifica en el poder, gracias a los vínculos personales entre sus miembros y el caudillo, y al recuerdo de la disgregación provocada por el proyecto político de los radicales. [95]

Durante este último cuarto de siglo surgen en muchas partes nuevas formas de "ficción democrática", bajo la modalidad de una élite unificada en torno a un caudillo, como en México, Venezuela y Guatemala, o de la alternancia automática en el poder de fracciones de la élite, como en el caso de España, Argentina y luego Colombia... En ese momento, el positivismo, nueva ola teórica, conquista el mundo hispánico, brindando a las élites modernas una justificación para gobernar a la sociedad sin inter-

93. Cf. para un análisis más detallado, COVO, *Las ideas...*, pp. 150 ss.
94. Ponciano Arriaga en el Congreso Constituyente, citado en ibidem, p. 180.
95. Cf. para un estudio en detalle de la ficción democrática en la época porfiriana, nuestra obra *Le Mexique de l'Ancien Régime...*, capítulos III y IV.

vención de ésta, y un proyecto revolucionario: crear, mediante el progreso económico y la educación, un pueblo digno de ejercer su soberanía.

Se trata de una solución aún provisional. A principios del siglo XX aparecerá una nueva ola de oposición a estos regímenes, actuando en nombre de la soberanía del pueblo. En México dará lugar a la revolución mexicana...

Al terminar nuestro recorrido por el siglo XIX hispánico creemos haber hecho hincapié en algunos elementos que pueden servir de ejes explicativos. Hemos recalcado la importancia de las estructuras sociales, de las ideas políticas y la del "imaginario" antiguos, así como el enfrentamiento con sus paralelos modernos, que da lugar a la mayoría de los conflictos de la época, y el compromiso con éstos que genera la mayor parte de los períodos de estabilidad. También hemos señalado el parecido de las evoluciones políticas de estos países, tanto entre ellos como con España y Francia: estamos en la misma área cultural. Por último, hemos destacado el carácter recurrente del tema de la "soberanía del pueblo" como argumento de oposición a las sucesivas "ficciones democráticas", a medida que de la transformación de la sociedad antigua surgen nuevas generaciones modernas. Sin duda se hallan ahí algunas de las principales raíces del problema de la democracia en América Latina.

7

TENSIONES ENTRE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Pierre Rosanvallon

Las tensiones entre el liberalismo y la democracia sugieren un análisis a partir de la fragilidad democrática que se manifiesta inicialmente con fenómenos de reversibilidad, es decir condiciones por las cuales la democracia se transforma en lo contrario. Esto explicaría el paso de la democracia al totalitarismo y al de la dictadura. Pero el fenómeno democrático no puede entenderse si se concibe simplemente esa reversibilidad como fruto de una especie de violencia en la historia, la cual está vinculada a un cierto número de debilidades, de límites o de tensiones de la democracia misma. Comprobada la fragilidad democrática se pregunta sobre las condiciones para llegar a una edad madura de la democracia. Esta historia de la maduración democrática puede hacerse en países europeos, en los siglos XIX y XX, tales como Francia, Inglaterra, Alemania, aunque con modelos diferentes. Evidentemente, en Alemania el modelo de reversibilidad de la democracia es el paso de Waimar al nazismo; en Francia es el paso de la Segunda República al Segundo Imperio, después de la revolución de 1848; mientras que Inglaterra aparece como un modelo mucho más gradualista. Esta reflexión sobre la edad madura de la democracia está estrechamente ligada al problema de la revolución. En el siglo XIX el nivel democrático se define por la voluntad de clausurar la era de las revoluciones. Toda Europa reflexiona a partir de un ejemplo: el de Inglaterra. Inglaterra en el siglo XIX tardó 40 años (de 1670 a 1710) para encontrar una forma de estabilidad constitucional. En la historia de la revolución francesa que es indisociable de una reflexión sobre el fin de esa

revolución, todos los padres fundadores de la Tercera República Francesa pensaron haber llegado a la madurez democrática, cerrando la era de las revoluciones, a través del sufragio universal. No es sorprendente que la democracia se defina como la época histórica del fin de la era de las revoluciones. Efectivamente, la democracia puede definirse como una forma de gobierno de la cual no existe motivo de exclusión; en la medida en que toda revolución esté siempre ligada a alguna forma de protesta sobre la exclusión o contra ciertas formas de exclusión.

El meditar sobre la fragilidad democrática a partir de esta comprobación básica, supone revisar la esencia de la democracia y su historia. Es decir tratar de hacer una especie de fenomenología de la idea democrática, de las costumbres democráticas y de las instituciones democráticas.

Los distintos aspectos de la conquista de la democracia en la historia se pueden sintetizar en:

1. como instauración de un sistema de garantías
2. como producción del vínculo social y
3. como una sociedad sin "exterioridad".

Recogiendo cada uno de estos tres temas; la instauración de garantías significa reducir la incertidumbre social. En el *Leviatán,* Hobbes define al Estado moderno como reductor de incertidumbre. Y la primera de las incertidumbres es la de la seguridad física. La primera garantía, por lo tanto, es el fin de la violencia social.

Si ésta es la primera de las garantías fundamentales, hay evidentemente un conjunto de otras garantías: éstas son las de los derechos naturales. Y la historia de la democracia moderna es inseparable de esta tradición jurídica: la del derecho natural. Se recurre, efectivamente, al derecho natural para definir los aspectos de la naturaleza humana que deben ser protegidos. En una sociedad que sigue siendo religiosa no se habla en términos de derechos, se habla en términos de pertenencia social, y desde ese punto de vista la reducción de la incertidumbre es la laicidad y ambas están completamente vinculadas entre sí. Instaurar garantías, reducir la incertidumbre implica distinguir la esfera pública de la privada. Lo protegido, en efecto, es lo privado; lo público tiene por función organizar esa protección. Mientras que en socie-

dades no laicas, pre-individualistas, no hay diferencias entre la esfera pública y la privada. Este primer momento de la conquista democrática, o sea la reducción de incertidumbre y sistema protector, se construye alrededor de dos objetivos sociales: poner fin a la violencia social y definir espacios de libertad en tanto autonomía. Desde este punto de vista se puede decir, entonces, que es alrededor del siglo XVI que se construye la conquista democrática; sin olvidar que la reflexión sobre el Estado moderno está vinculada a un hecho fundamental, el de las guerras civiles de religión. Todas las grandes obras filosóficas sobre el Estado son reflexiones sobre las condiciones en que se puede poner fin a la guerra civil. Los grandes tratadistas de la guerra civil inglesa son, primero, Hobbes y, luego, Locke; quienes vivieron situaciones diferentes en el interior de la guerra civil inglesa. Presentan un primer momento democrático liberal vinculado a ese contexto histórico muy preciso, el de Inglaterra del siglo XVII. El segundo aspecto de la conquista democrática es el de la producción del vínculo social a través del universalismo democrático. La historia es muy diferente en Inglaterra, Francia y Alemania. No obstante, la conquista democrática vinculada con la producción del vínculo social es la respuesta al hecho de que la sociedad ya no está constituida a partir de cuerpos y comunidades sino a partir de individuos. Definir entonces lo que se llama sociedad, definir las modalidades de pertenencia a esa sociedad, sólo puede hacerse tomando al individuo en tanto hombre genérico, y no en tanto calidad. Definir su calidad es definir al hombre por su lugar social, por su rango social, por su práctica social, por su oficio, por su modo de inserción en una comunidad local, en una ciudad, etc.

La producción de este universalismo democrático está ligada en cada país a las condiciones en las cuales progresó el individualismo. Así, se observa mayor individualismo en la sociedad inglesa del siglo XVI; mientras que la sociedad francesa, hasta 1789, sigue constituida sobre la base de cuerpos de comunidades, de corporaciones. La forma en que se cuestionaron esos cuerpos, esas comunidades, radicalizó, evidentemente, los términos en los cuales se planteó el problema del vínculo social. Había que encontrar una forma de igualdad primordial y radical a partir de la cual se pudiese construir ese universalismo, desde el momento en que la

sociedad deja de estar conformada por una especie de inserción jerárquica de comunidades, y pasa a estar constituida por individuos, sólo puede existir en función del principio de igualdad. No hay vínculo social si no se dan declaraciones de una igualdad primordial entre los individuos (y podríamos decir que ese momento liberal democrático es característico de la revolución francesa, mientras que el primero es más inglés). El tercer momento de la conquista democrática es el fin de la exterioridad social. Es decir, la posibilidad de que una sociedad se produzca a sí misma; ¿y por qué debe producirse a sí misma? Porque ya no hay garante extrasocial, metasocial.

Pensar en términos de civilización y de historia, es pensar en términos de producción de la sociedad y no sólo de reproducción. Pero si hay producción de la sociedad, deben darse formas de regulación. No puede haber una autorregulación. Desde este punto de vista el fin de la exterioridad se vincula con la aparición de la soberanía, de la soberanía del pueblo, en particular. El concepto de soberanía está ligado al concepto de Estado moderno porque la soberanía define al Estado. Así la soberanía en un Estado laico o que se produce a sí mismo ya no puede ser la soberanía de Dios, de ahí que la única alternativa a la soberanía de Dios es el pueblo. Esta reflexión sobre la relación entre la soberanía de Dios y la soberanía del pueblo ha sido muy fuerte, particularmente en la tradición francesa, ya que es en Francia donde por primera vez se da una separación muy clara entre el concepto de imperio político y la noción de gobierno del Papa. Por su parte, la soberanía en una sociedad religiosa se basa en la soberanía del derecho divino. Cuando la laiciza la sociedad hay una sola manera de transferir esa soberanía, y es cediéndola, al pueblo.

Ubicados estos tres momentos de la conquista democrática, se insistirá en las tensiones que hay en ellos y se analizará históricamente, también, las condiciones en las cuales se ha buscado la superación de esas tensiones.

La primera de las grandes tensiones, que aparece cuando se trata de reconstituir esa fenomenología de la democracia, es la que existe entre liberalismo y democracia. El ejemplo más gráfico, posiblemente, sea el de la revolución francesa –1789 es a la vez

liberal y democrático, 1793 es democrático y conduce a la dictadura–. Motivo por el cual la cultura política francesa ha entrado en la reflexión sobre este problema de la reversibilidad democrática y su fragilidad.

Esta reversibilidad y la fragilidad constituyen un momento de nuestra memoria política. En este lapso (1880-1960/70) se da una síntesis republicana; desde la Tercera República hasta el período actual, se verá más adelante, al tratar las debilidades de esa constitución democrática francesa. Toda la historia intelectual y política del siglo XIX gira alrededor de este problema; por ello, muchos historiadores y filósofos han vuelto a ocuparse del siglo XIX, para entender en qué condiciones fue pensada esa tensión en la historia política francesa, en el pensamiento político francés. No porque, como piensan muchos, el liberalismo vuelve a estar de moda, sino porque es necesario hacer un rodeo histórico para comprender las formas de repetición de la historia y a la vez desentrañar las formas de innovación de la cultura política y de la democracia contemporánea. Esta tensión entre 1789 y 1793 se inscribe en la idea de soberanía de la nación.

En efecto, el concepto de soberanía de la nación está en el centro de la tensión entre la idea democrática y la idea liberal. Porque la meta de los revolucionarios era evitar, para siempre, que un individuo pudiese acaparar la soberanía (como el absolutismo monárquico) e impedir que alguien pudiera apropiarse de la soberanía y por lo tanto del Estado. Ello condujo a definir la soberanía a partir de un sujeto abstracto. A fines del siglo XVIII ese sujeto abstracto era la nación. Se quiso distinguir la nación del pueblo, conceptualizando a la nación como el principio de la existencia colectiva, pero que no puede representarse de una manera simple, existe solamente en la acción. Por lo tanto no es un sujeto sociológico. Ese fue el objeto de grandes debates y discusiones al inicio de la revolución francesa. Es difícil imaginar un sujeto abstracto: se tiene la idea de la soberanía de la nación, pero nadie puede ocupar su lugar. Es un lugar, como dicen los liberales, inocupable. Por otra parte existe la necesidad técnica de tener formas de representación política, y así, en ese momento, la soberanía de la nación se transforma en soberanía del pueblo. ¿Y

por qué esto condujo a paradojas considerables? Porque todo el poder, toda la potencia de una soberanía abstracta e inocupable fue de hecho acaparada por un sujeto, que en nuestro caso fue la Convención, que pretendía representar en sí misma la voluntad general, pero no simplemente como la fusión de las voluntades individuales sino el principio mismo del pueblo.

O sea, que en ese momento no se dio una simple operación aritmética de votos sino más bien la formulación de una idea que el pueblo mismo no veía con claridad. En este esquema, pueden verse la dimensión liberal y el momento democrático en el concepto de soberanía de la nación. Muchas de estas reflexiones se van a reencontrar en la concepción comunista cien años después. El interés del pueblo es una formulación no dada, sino construida por un agente histórico separado; y esta tensión entre liberalismo y democracia plantea dos problemas fundamentales: primero, la oposición en la esfera del derecho, y segundo, en la esfera de la participación. Esa tensión, en efecto, se traduce en que ciertas formas de expresión de la voluntad colectiva pueden volverse contra el derecho.

Para que una sociedad acepte formas de poderes administrativos, se ha de constituir a partir de una idea del derecho y no simplemente a partir de la idea de legitimidad política. Por ello en Francia, donde la tradición estatizante es la más fuerte de Europa, a fines del siglo XIX la organización del Estado francés era mucho más arcaica que la del Estado inglés o la del Estado alemán.

La segunda tensión concierne a las condiciones de la integración social. Hay dos grandes modelos de implicaciones sociales: la del propietario y la del soldado. Alrededor del modelo del ciudadano propietario se construye toda la filosofía política moderna. Cuando se piensa en el ciudadano propietario del siglo XVIII, se entiende a la propiedad como prolongación normal del individuo, no hay individuo si no hay propiedad. Esto se inscribe en una visión de la difusión de la propiedad en la que cualquiera puede ser propietario y los que no lo son pueden llegar a serlo rápidamente. Así, los revolucionarios más socialistas, como Robespierre, por ejemplo, seguían defendiendo la teoría del ciuda-

dano propietario, porque la propiedad aparece como señal de la inserción social. El individuo es un principio en sí mismo desterritorializado, y la propiedad indica que está materialmente, que hay una suerte de continuidad territorial entre los individuos; y al respecto se observa que en la historia constitucional de todos los países, sin excepción, las condiciones de domicilio siempre tuvieron un papel fundamental en el derecho electoral. En ningún país nadie puede votar sin que haya condiciones, aunque sean muy modestas, de domicilio. Es la huella contemporánea de esta noción del ciudadano propietario.

El modelo de ciudadano soldado es el de la implicación radical. Es el modelo en el que la colectividad se define en la prueba de la amenaza de guerra, y al pasar esta prueba se confirma que frente a la amenaza se aglomera una colectividad. Históricamente, este modelo del ciudadano soldado es el gran modelo cívico, es el modelo romano. Es también el del humanismo cívico de Florencia en el siglo XIV. Juega también un papel fundamental en la revolución francesa, puesto que ésta es una larga continuidad de guerras. Esta oposición entre el ciudadano propietario y el ciudadano soldado se recubre en el siglo XIX con un hecho fundamental: la conquista del sufragio universal. El sufragio universal es un objetivo que se busca en todas las sociedades a partir, aproximadamente, de 1820. Desde ese momento no sólo se definía las condiciones de implicación social sino se concluía con formas escandalosas de exclusión. Desde el punto de vista semántico, por otra parte, se puede recordar que la palabra proletario no define una situación industrial a principios del siglo XIX, el proletario define al excluido social. Se habla asimismo de proletario intelectual, proletario político o proletario industrial. Al mismo tiempo, el ideal del sufragio universal involucra un gobierno barato, de bajo costo, y si el Estado es demasiado fuerte, si es demasiado burocrático es porque no hay sufragio universal; el Estado es confiscado por una casta social. Si hubiese sufragio universal el Estado sería mucho más transparente. A lo largo del siglo XIX el proyecto del sufragio universal, en los diferentes países, se impuso como un gran movimiento de conquista política y el problema de la integración y de la implicación fue principalmente visto a través de la participación política. Pero cuando se logró conquis-

tar el sufragio universal se comprendió, entonces, que ello no solucionaba el problema de la participación y que aquel es un principio en realidad más protector que regulador.

La tercera forma de la tensión en esta historia de la democracia tiene que ver con el sentido mismo de la protección social. Se ha dicho algunas veces que el Estado protector es el Estado contemporáneo, el Estado de la seguridad social, pero no es así, el Estado protector es el Estado clásico, es el definido por Hobbes. Definir ese Estado protector no significa solamente definir la acción de la protección sino el objeto de la protección. Y el gran problema moderno es el de articular los derechos civiles y los derechos sociales. Efectivamente, el primer propósito del Estado es reducir la incertidumbre y proteger al individuo de la violencia, especialmente de la muerte física, asimismo hay muchas condiciones económicas y sociales que están incluidas en el pacto de garantías, y esa es la razón por la cual los países liberales más tradicionales son los primeros en implementar formas institucionales y legales para tomar a su cargo la pobreza, ya sean las leyes inglesas sobre la pobreza, desde principios del siglo XVI, o bien las leyes de la revolución francesa sobre el derecho a la asistencia. La tensión en este caso es la siguiente: si existe un derecho a la protección, un derecho a la vida concreta, ¿cuáles son las condiciones en las que se puede definir un límite del Estado? El problema se plantea inmediatamente a través de una cuestión que es el nudo de la protección social, el problema del derecho al trabajo. Si cada individuo tiene derecho a ser protegido en su vida, si tiene un derecho fundamental a la subsistencia, tiene también un deber fundamental que es el de implicarse en el orden normal de la sociedad, esto es, insertarse en la sociedad en el orden del trabajo. Pero si el individuo no encuentra trabajo, lógicamente la concepción liberal lleva inevitablemente a que el Estado organice el trabajo. Contra esta lógica ningún intelectual liberal ha podido contestar jamás. La respuesta liberal se ha limitado a buscar los límites prácticos, pero no ha encontrado una respuesta institucional que de alguna manera tome a su cargo o resuelva esa cuestión.

Desde este punto de vista, el Estado socialista, en tanto potencia organizadora del trabajo, aparece en la línea recta del pensa-

miento liberal tradicional. El siglo XIX trajo respuestas políticas y coyunturales, pero no dio soluciones jurídicas ni sociales a este problema. Estas tres tensiones, entre liberalismo y democracia, entre las condiciones de integración e implicación social y las referentes al campo de la protección social, o sea, sobre la definición del Estado protector, han sido trabajadas durante todo el siglo XIX. Pero al mismo tiempo han sido recubiertas por ese fenómeno ya señalado, la conquista del sufragio universal, supuesta solución a esas tres tensiones.

La comprobación que se hizo en países y épocas diferentes de la decepción que apareció rápidamente ante la implantación del sufragio universal, ya que por sí mismo no resolvía ninguna de esas tres tensiones, da lugar a un segundo momento en la reflexión sobre la democracia.

La reflexión democrática posterior al sufragio universal se centra alrededor de varios temas, el más importante de los cuales es el de la reflexión sobre las condiciones de la mejor representación social. Después de la conquista del sufragio universal hay muchas instituciones nuevas para organizar el sufragio mismo y para evitar los usos plebiscitarios del sufragio. Por esa razón la Tercera República Francesa prohibió que el Presidente de la República fuese elegido por sufragio universal. Se eligió un Senado de Notables para evitar la posibilidad de una reversibilidad democrática como lo había demostrado Napoleón III, y esta representación de la democracia duró hasta 1958, cuando De Gaulle estimó que cien años después la sociedad francesa había dejado de lado ese riesgo de reversibilidad y que se podía llegar, por lo tanto, a la elección directa del Presidente de la República.

En cada país existe un modelo diferente para esta regulación del sistema democrático y del sufragio universal. Las formas de regulación más fuertes se dan en Inglaterra y en los Estados Unidos, a través de formas de regulación jurídica, por ejemplo, el Consejo constitucional o la Corte Suprema en Estados Unidos como regulador superior a las formas de autoridad elegidas. Y en muchas sociedades, hoy, se ve que la relación entre el derecho y la expresión de la voluntad por el sufragio es nuevamente pensada.

Acercarse al problema de la democracia ha implicado analizar la decepción ante el sufragio universal como ligada a mecanismos insuficientes de la representación política. Dos ejemplos fundamentales al respecto: el primero es el de la representación proporcional, sistema que aparece en todos los países casi inmediatamente después de la conquista del sufragio universal. Es una tentativa por organizar una representación lo más fiel posible de la opinión. El mejoramiento de la representación y la consideración de que al lado del fenómeno político está la captación de la opinión no debía hacerse solamente en el momento de las elecciones sino en forma permanente. Por lo tanto, la democracia estaría ligada fundamentalmente al desarrollo de la encuesta de las investigaciones sociales; al lado de la representación oficial debe haber medios de hacer visible en forma permanente la manera en que vive la sociedad; mejorar la representación es también asumir que la sociedad está estructurada en clases, que no representan solamente opiniones sino estados sociales; y si el porvenir de la democracia es la sociedad sin clases, el provecho de la democracia pasa por el reconocimiento de las clases. Y éste es el segundo ejemplo, el reconocimiento de las clases es simple e históricamente el nacimiento de los partidos obreros. Junto a la representación proporcional, el nacimiento de los partidos de clase permitió mejorar, por lo menos durante un tiempo, la representación de la ciudadanía política; y, por lo tanto, la proyección de la representación por la comprobación de la división social y no sólo por una retórica de la unidad social. Pero al lado de esta representación política, el gran esfuerzo moderno ha sido el de definir las formas de representación social paralelas a la representación política, que tengan un papel compensador con respecto a los límites de la representación política. Estas formas de representación de lo social se han introducido a partir del año 1880 en casi todos los países europeos con modalidades ligeramente diferentes, a través de la institucionalización de las organizaciones obreras, de organizaciones reformistas, cuya administración fue concedida por el Estado a esas organizaciones, y también podríamos decir a través de formas de socialdemocracia. Así, la respuesta a los límites de la democracia política fue históricamente el desarrollo de instituciones de parlamentarización de la sociedad.

Esta parlamentarización social no se dio sólo con respecto a la clase obrera. También en el campo educativo podemos encontrar ejemplos en la historia de Francia, donde se organizaron Consejos Superiores de Educación que serían administrados por profesores, limitando los poderes del ministro; surgiendo, así formas de gestión neocorporativas. En efecto, la realidad de las prácticas neocorporativas se anuda históricamente al movimiento de parlamentarización de lo social que procura compensar los límites de la representación política.

Lo que hoy se observa es un límite de esta parlamentarización de lo social. Y este límite nos remite a los grandes problemas de la implicación social, del sentido del Estado protector y de las relaciones entre liberalismo y democracia. En este sentido hay una especie de retorno hacia los orígenes de la práctica y de la filosofía de la democracia.

1. *Algunas ideas sobre el progreso democrático*

Antes de tratar algunos puntos alrededor de los cuales podrían anudarse diversas ideas nuevas sobre el progreso democrático; es necesario ver algunos elementos del contexto actual que en cierto modo definen las condiciones de lo que está en juego. Este contexto puede comprenderse a partir de cuatro puntos. El primer punto es el fin de los compromisos keynesianos y del equilibrio social-demócrata. Hay varias razones para esto; la primera es que las formas del compromiso keynesiano están ligadas a la negociación colectiva y, sobre todo, a los excedentes de crecimiento. Cuando ya no se está en un juego de resultados fuertemente positivos, no se puede administrar del mismo modo los equilibrios sociales como se hizo desde la Segunda Guerra Mundial. El crecimiento económico que se dio a partir de 1945 permitió resolver un cierto número de tensiones en la sociedad y en la política. Al frenarse el crecimiento de ciertos factores políticos y económicos se produce el agotamiento del modelo keynesiano, a lo que se agregaba el problema de la internacionalización de la economía.

Durante los años 70 las economías funcionaban exactamente conforme al modelo keynesiano, con economías relativamente

poco abiertas. Pero el hecho de que las economías fueran poco abiertas era una condición del dominio de la regulación interna.

Junto a estos factores puramente económicos, se insistirá más sobre los factores sociológicos incidentes para que las formas de compromiso social-demócratas ligadas al keynesianismo hoy no encuentren lugar. Los fenómenos masivos son aquellos en los cuales se desestructuran cierto número de identidades colectivas. En efecto, lo que se ha llamado "compromiso keynesiano" es lo llamado aquí en términos teóricos, la barrera social-demócrata o sistema neocorporativo. La característica de este sistema keynesiano, social-demócrata neocorporativo se apoya en que las condiciones estructurales de la regulación económica y social son más importantes que las condiciones de regulación propiamente políticas. La principal consecuencia de este hecho es que el modelo estructural es el mismo en los países dirigidos por gobiernos social-democráticos o en los países dirigidos por gobiernos más conservadores. Lo que explica la existencia de una comunidad tan fuerte de los modelos sueco, alemán, francés e inglés, aunque fueron gobiernos de tipo político extremadamente diferentes los que estuvieron en el poder durante esos 30 años.

Este modelo keynesiano no sólo permitía manejar, por la negociación colectiva, el crecimiento, sino también las mutaciones sociales. Un ejemplo es el caso francés: entre 1950 y 1980, la parte de los agricultores en la población económicamente activa pasó del 30% al 6% y esta reducción enorme de la población agrícola se produjo sin dificultades porque hubo un acuerdo entre el Estado y los sindicatos agrícolas para que éstos manejaran por sí mismos esa mutación, implementando estructuras, formaciones, compra de tierras con financiamiento colectivo. La financiación era colectiva pero la gestión era un medio social entre las organizaciones sindicales agrícolas. Hoy existe una tendencia a la disolución de un cierto número de factores políticos, también de actores sociales y por lo mismo debe buscarse las condiciones en las cuales se pueda encontrar el equivalente del antiguo modelo keynesiano.

¿Cómo reemplazar ese equilibrio del modelo keynesiano? No se trata sólo de redefinir sus condiciones, sino de reflexionar sobre

lo que era la esencia misma de ese modelo, es decir, una optimización de la relación entre lo económico y lo social. Hoy no es ya solamente a través de la negociación colectiva, del Estado de providencia, que puede hacerse esta optimización, sino más bien a través de la búsqueda de un nuevo tipo de equilibrio entre la flexibilidad económica y la invención de nuevas formas de seguridad colectiva. Porque efectivamente si el Estado es providencia está marcando el paso, y en este momento está detenido. Las nuevas condiciones de la restructuración económica e industrial llevan a redefinir la seguridad colectiva. Una sociedad no puede administrar o manejar situaciones si no define formas fuertes de seguridad. No se trata, entonces, de proseguir con los mecanismos de seguridad social sino de definir nuevos mecanismos de seguridad colectiva. Por ejemplo, la socialización del costo de la movilidad, en la medida en que no solamente se dan derechos de compensaciones por la desocupación, sino también el derecho a un año completo de capacitación, y el hecho de que la colectividad toma a su cargo todos los gastos que supone un cambio de región y un cambio de trabajo (Ya en ciertas empresas prevén acuerdos especiales, por ejemplo, que antes de cambiar de región la empresa pague un viaje a toda la familia durante una semana y luego asuma completamente el costo de la mudanza y todos los costos indirectos de la movilidad). Creo que éstas son formas de seguridad colectiva sobre las cuales en la sociedad francesa contemporánea hay un fuerte consenso entre sindicatos, empresas y personas.

Este es un primer elemento en ese contexto de disolución del modelo keynesiano que juega un papel muy importante en la regulación política. Pero hay otros tres elementos del contexto. Uno es ideológico: la crisis de la ideología socialista. El instrumento que permite medir esta crisis es la distorsión existente entre las ideologías tradicionales y las prácticas políticas de los partidos socialistas que llegan al poder; es lo que sucedió en la sociedad francesa. El socialismo terminó definiéndose a partir de criterios de realismo y de moderación e hizo sobre su revolución ideológica el producto más manifiesto. ¿Se trata simplemente de una crisis o de un desperfecto? Seguramente se trata de una crisis al notarse un agotamiento de las culturas políticas centradas únicamente en

la reivindicación social. Una cultura política sólo es fuerte cuando el lado reivindicativo está ligado a una capacidad de gestión. Así, la noción misma de hegemonía política no se define por la protesta sino por el mando práctico; de lo contrario los movimientos sociales tendrían un papel meramente compensador.

El segundo elemento que permite hablar de crisis del modelo y no simplemente de detención, es la presencia de una forma de agotamiento de la extensión democrática en la empresa y en las diferentes esferas de la sociedad, extensión entendida como formas de parlamentarización de lo social. Hay crisis en este sentido porque finaliza un programa. Esto implica no afirmar simplemente que la ideología socialista está en crisis, sino comprobar que hay un giro histórico y el fin de un gran programa histórico; programa que se había desarrollado sobre modalidades muy diferentes, los movimientos obreros de mediados del siglo XIX. Lo que es efectivamente característico, es que ya no existe la fuerte alimentación de una idea de progreso social respecto del cual se pueda desarrollar la acción. La desmovilización social, de la que a menudo se habla hoy, no está ligada a una suerte de vacío social sino a una ausencia de metas. Durante mucho tiempo se pensó que el socialismo era el porvenir de la democracia, o sea, era la extensión, la perfección y el perfeccionamiento en la realidad de mecanismos que se consideraban demasiado formales. Hoy el tema podría ser que la idea democrática puede volverse el futuro del socialismo. Pero no solamente la idea democrática en tanto retorno a las formas de la democracia parlamentaria sino como redefinición del concepto de ciudadanía y de las condiciones de la integración social.

Otros elementos, más culturales, pueden tenerse en cuenta para definir lo nuevo que está en juego frente a la democracia. Uno es el fin de la ideología de la unificación social. Entendiendo por unificación no solamente la unidad, como la masa que forma un bloque homogéneo, sino la unificación de la existencia colectiva de cada individuo. Todos los modelos políticos, sean liberales o tradicionales, socialistas o marxistas, se fundaron sobre un supuesto esencial de que hay una unidad de la existencia individual. Por el contrario, hoy verificamos el desarrollo de un fenó-

meno de pluripertenencia. No hay un solo lugar, una sola forma de experiencia social estructurante (que como sabemos durante mucho tiempo fue el trabajo; luego se pensó –y fue el caso de la democracia– que podía ser la ciudadanía local). Pero esta pluripertenencia define formas de sociabilidad multidimensionales. Mientras que todos los modelos políticos se fundaban finalmente sobre la idea de una sociabilidad unidimensional.

El otro aspecto de esta disociación es el fin de la agregación de las demandas sociales. En efecto, lo que caracteriza la demanda social actual es que se vuelve cada vez más especializada, y ésta es la razón por la cual no se puede ligar a una ideología en los términos anteriores. Cuando hay una demanda social perfectamente agregada puede traducirse en un marco ideológico coherente. Pero no puede haber progreso democrático si no se tienen en cuenta los fenómenos de multidimensionalidad social y de desagregación de la demanda.

Un tercer aspecto, cultural también, se refiere a las transformaciones de la empresa. El movimiento obrero como el movimiento socialista siempre han considerado a la empresa como el lugar donde entraban en conflicto, o en cooperación, los actores. La empresa era pensada en función de una lógica de los actores sociales, no solamente de patrones y obreros, sino también a partir de análisis ideológicos más sutiles. Hoy se asiste a una reconversión fundamental de la estructura empresarial. En efecto, se observa una integración creciente de los antiguos fenómenos de representación ligados al sindicalismo con la gestión misma y, en consecuencia, el actor sindical es totalmente redefinido por la gestión. Esto significa también que la empresa es un sistema de comunicación informatizado, y no solamente productivo, como se entendía desde Taylor. Y esto es muy importante porque la visión de la extensión democrática estaba absolutamente centrado en la empresa; la empresa era considerada como el bastión central de la resistencia a la democratización social. Se vio que la empresa informatizada redefine completamente esta problemática; de ahí que la lógica de la representación social y de la extensión democrática ya no sea suficiente. Las reformas de la empresa tienden, desde cierto punto de vista, a ir más lejos.

Estos son los elementos que definen el contexto y el problema al que debe responder la idea democrática. Lo cual no significa, por supuesto, que no haya en la idea democrática un objetivo profundamente conservador, conservador al tratar de preservar conquistas de la democracia representativa y del estado de derecho. En esas condiciones, ¿qué método se utilizará para tratar de definir un progreso democrático joven? Primeramente es la redefinición del ciudadano. La ciudadanía no puede definirse solamente por el ejercicio de los derechos políticos o de los derechos sociales, aun cuando haya esfuerzos que realizar en ese campo; la ciudadanía debe ser definida por el criterio de integración social. Desde este punto de vista, el mayor problema es el de la desagregación social que está ligada a la desocupación. En esas condiciones, la ciudadanía implica una nueva forma de contrato social que implemente formas de reintegración, a través de la formulación de normas de redistribución económica, de normas de solidaridad práctica, y al mismo tiempo, a través de nuevas formas de derecho; esas formas se definirán a partir del criterio de la integración. Específicamente, son los derechos educativos los que deberían ser extendidos considerablemente. Si en todos los países hay formas de escolaridad obligatoria hasta cierta edad, vamos a entrar en una coyuntura en la cual cada uno tiene derecho a tres o cuatro años de formación suplementaria.

Este tema de la ciudadanía y de la reintegración social nos plantea un problema muy importante. Durante mucho tiempo se ha valorado el principio de las diferencias sociales, diciendo que la buena sociedad es aquella que acepta lo heterogéneo, la diferencia. Progresivamente hay que mirar a la diferencia de diferentes maneras. Un ejemplo preciso es el de los inmigrantes en la sociedad francesa. Hace unos diez años era común decir que la cultura inmigrada debía mantenerse y que los inmigrantes ni siquiera necesitaban hablar francés, etc. Hoy la inmigración va a implementar mecanismos más integradores, aún a niveles religiosos. El Estado tiene un papel que desempeñar en el diálogo con el Islam, aunque no se trate, por supuesto, de bautizar a todos los musulmanes; la integración es también la posibilidad de forzar el diálogo, no implica incluir a todo el mundo en el mismo molde.

Pero allí ha habido toda una visión hedonista de la diferencia social y de la valoración de las identidades locales, que, por un lado, parece muy justificada en tanto remite el derecho de la autonomía social, pero parece muy criticable, por otro, tratándose de una forma de negación del universalismo. Es claro que la redefinición de la ciudadanía pasa por el acrecentamiento de la dimensión universalista de la vida social.

El segundo aspecto del progreso democrático es, el de la democracia deliberativa. La democracia es también, al lado de ciertos procedimientos, una cierta calidad social. La calidad social es la misma sociedad integrada en la cual la cuestión de la igualdad está en el corazón del problema, donde el Estado se define fundamentalmente como un Estado protector.

La democracia también se define como un trabajo, o sea las condiciones en las cuales la sociedad se produce a sí misma. En lo que respecta al progreso democrático, la democracia deliberativa es la extensión del espacio público. El problema de la información es absolutamente central en la democracia; en efecto, una sociedad democrática no es sólo una sociedad de estar juntos, sino también una sociedad de estar frente a frente. Este es un problema que se olvidó durante los años de crecimiento, y que redujo las obligaciones de arbitraje. Un arbitraje siempre exige no un lado a lado sino un frente a frente. La democracia deliberativa, es primero, el acrecentamiento de la visibilidad social, o sea la capacidad que tiene la sociedad de conocerse a sí misma, porque solamente si la sociedad puede conocerse mejor a sí misma, ciertos debates sobre las normas de regulación social pueden encontrar su plena legitimidad.

No hay que olvidar, por otra parte, que en la historia de la democracia el principio de la encuesta social siempre jugó un papel fundamental. En momentos en que los obreros en el siglo XIX demandaban diputados propios, también pedían que se hicieran estudios e investigaciones sobre sus condiciones para que la sociedad externa a ellos pudiera medir la naturaleza de sus problemas. Todas las formas del conocimiento de la sociedad por sí misma ligadas a la información deben ser consideradas como formas de representación. La representación no es solamente un

mecanismo de delegación, sino también es un mecanismo que tiende a hacer manifiestas ciertas situaciones. Desde el punto de vista lingüístico la palabra representación tiene dos significados: delegar y mostrar, pero no solamente mostrar como una fotografía, sino como una reconstrucción de lo social (al respecto, es fundamental hacer una historia de todas las estadísticas de la investigación en su relación con la democracia).

El desarrollo de una democracia deliberativa implica el hecho de que la sociedad se caracteriza no sólo por posiciones diferentes, que debían ensamblar en una forma de proceso de negociación o de compromiso, sino también por perplejidades que deben manejar, o sea problemas cuya solución no se ve y que por lo tanto, necesitan ser investigados. Este aspecto de la democracia deliberativa está muy ligado a una reflexión epistemológica.

Un tercer aspecto del progreso democrático, además de la redefinición de la ciudadanía y de la idea de democracia deliberativa, es el de la redefinición de las relaciones entre la regulación por el derecho y la regulación propiamente democrática.

Uno de los problemas sociales fundamentales por resolver es el de manejar escaseces; o arbitrar y definir reglas de acceso a bienes escasos. Hay solamente dos maneras de administrar la escasez: el mercado o el racionamiento. En muchos campos la administración de escaseces por el mercado funciona perfectamente. Pero hay muchos otros en los que aparece como no legítimo dejar que el mercado administre las escaseces. Si hay, por ejemplo, sólo un cierto número de láseres para el cáncer, nadie aceptará reconocer las reglas del mercado, por lo tanto tendrán que implantarse normas de racionamiento. Y ¿quién debe administrar el racionamiento? Esta es una cuestión fundamental. Durante mucho tiempo se pensó que el gerente del racionamiento era el Estado; pero en muchos campos no es ni legítimo ni posible que el Estado sea quien maneje las escaseces. En el dominio de la salud, donde son muy fuertes las cuestiones de racionamiento, se puede considerar que las formas de regulación son éticas y no políticas; por lo tanto, estas formas de regulación deberían estar en manos de comités de sabios. El Ministro no es quien va a definir el racionamiento de bienes médicos muy escasos y caros,

sino un comité particular con un alto sentido ético. Otro ejemplo bien conocido es el de la televisión; hay escasez de canales, escasez de satélites. ¿Quién debe manejar esas escaseces? Una sociedad más democrática es aquella en la cual se da una gestión de esas escaseces por las magistraturas y no solamente a través de los mecanismos políticos. ¿Por qué? Porque hay formas de manejar la escasez, que implican, por una parte, una neutralidad reconocida en la sociedad y, por otra, un manejo en el largo plazo. Y sólo una forma de magistratura, en el sentido amplio del término, puede asegurarlo. Esto obviamente plantea un problema muy difícil que es el de la relación entre la voluntad general y las fórmulas socráticas.

Finalmente, si el progreso democrático es un objetivo formidable es porque vivimos situaciones extraordinarias, en el sentido en que hay una serie de reestructuraciones sociales, de mutaciones económicas, que obligan a redefiniciones institucionales en numerosos campos. Una gran parte del liberalismo tradicional siempre pensó que la buena sociedad era aquella en la que había un menor peso de lo político; o sea cada uno ocupándose de sus propios asuntos con toda libertad y con un Estado contentándose con regular formas de orden y justicia. Pero en esencia, la política está ligada a experiencias radicales y extraordinarias. La política se define desde la base de la experiencia radicales y extraordinarias. La política se define desde la base de la experiencia radical amigo/enemigo, del otro y del extranjero, de la guerra, de la disolución social y de la guerra civil. No hay reflexión sobre la política que no pueda fundarse sobre las experiencias límites de una sociedad. En consecuencia, se está dando una situación de prueba en un cierto número de transformaciones radicales que se están viviendo actualmente. Y en alguna medida el objetivo que está en juego democráticamente tiene una fuerte urgencia y necesidad histórica. No me refiero a que redefinamos la democracia a partir de una política de regulación, sino a partir de una política de institución. Y recogiendo las palabras de un conocido autor, diría que estamos atravesando el tiempo de la invención democrática.

8

TERRORISMO Y DEMOCRACIA

François Furet

Este estudio[1] tiene por objeto comparar los ambientes y las ideas que –desde hace unos quince o veinte años– han dado lugar al nacimiento de una extrema izquierda terrorista en Francia, Italia y Alemania. No obstante, si bien pretende abordar un tema muy amplio, como el terrorismo político, sus ambiciones son a la vez limitadas: únicamente trata de aquellos movimientos terroristas cuya principal intención es destruir la democracia liberal moderna y sus instituciones. En consecuencia, intenta analizar las Brigadas Rojas italianas y la Fracción Ejército Rojo de Alemania, pero no así el terrorismo irlandés, vasco, corso o palestino. Sin embargo, este contraste podría proporcionarnos el principio de una definición.

En efecto, el recurso a la destrucción de objetos físicos o al asesinato de seres humanos, propio de esta práctica política, tiene generalmente por objetivo y justificación la obtención de derechos políticos o nacionales que hasta entonces les fueran negados por la autoridad contra la cual se dirige el atentado, directa o indirectamente. En ambos casos, el terrorista invoca como motivo la carencia de estos derechos, en la medida en que esta privación no le deja más alternativa, de acción política, que la violencia desnuda. Ante la falta de libertad democrática y de un Estado nacional propio, ¿es el atentado el medio más espectacular e indispensable para recordar a los demás la urgencia de su obtención? El atenta-

1. Marina Valensise ha releído los textos de la filosofía política clásica entorno al tiranicidio, utilizados para este trabajo. A ella mi más sincero agradecimiento.

do busca la justificación de su necesidad transitoria en la realidad a la que pretende poner fin.

Ambas situaciones, tanto la que se basa en una reivindicación democrática como la que responde a una aspiración nacional, no son incompatibles. Sin embargo, no es posible superponerlas, ya que pertenecen a universos políticos diferentes. La más frecuente es aquella que fomenta el terrorismo en nombre de una nacionalidad oprimida, que reclama un territorio y una bandera. Conduce, lógicamente, a una práctica terrorista en la medida en que la reivindicación de la separación nacional y la instauración de un nuevo Estado lleva a sus partidarios a negar la existencia de un pacto civil con el Estado opresor. En realidad, desde su propio punto de vista, este pacto oculta tras él una situación bélica, similar a la que hay entre dos naciones distintas que se han declarado la guerra. Bajo este enfoque, el atentado equivale a una simple y normal acción bélica, que deja sin efecto las leyes civiles entre conciudadanos y compatriotas.

En el otro caso, el acto terrorista no pretende reivindicar un Estado nacional, sino buscar la concesión de libertades al interior de una comunidad política. Responde a la idea de ser el único medio con el cual un ciudadano o un grupo de ciudadanos, privado de derechos, puede expresar el carácter imprescriptible de éstos, a través de la radical negación del *statu quo* considerado como una mera relación de fuerza. Al oponer violencia a la violencia, se justifica mediante una finalidad que el adversario no posee, y que consiste en crear o restablecer la ley, teniendo como base los derechos de los individuos. El acto terrorista no sería sino un medio detestable –pero inevitable– al servicio de una buena causa.

Por lo general, el terrorismo aparece ligado a las figuras modernas de la nación y de la democracia, que confieren a sus prácticas expeditivas una legitimidad de proyecto político. Sin embargo, precisamente allí reside su naturaleza prenacional y predemocrática, y la realidad mundial nos revela cuán relacionadas están las legitimaciones modernas, que dicen poseer, con las concepciones más antiguas. En el caso iraní y shiita, por ejemplo, la actividad terrorista añade una referencia leninista al

imperialismo, a un fanatismo religioso que constituye la base de su motivación militante. Su finalidad no es verdaderamente nacional, pues aspira a liberar todo el mundo árabe; y menos aún democrática, al tratar, en realidad, de renovar el llamado religioso que data de tiempos inmemoriales, utilizando imágenes como el imperialismo y la voluntad del pueblo. Estos elementos, tomados de la cultura política moderna, marcan la diferencia entre los comandos suicidas de Beirut y el mesianismo religioso tradicional, y en ellos reside su calidad de terroristas. Pero este ejemplo extremo permite comprender cuán superficiales son estas referencias, que se superponen a una realidad psíquica y sociológica de orden distinto. Si bien el terrorismo se concibe únicamente en relación a la política del mundo moderno, se basa –por otro lado– en un universo predemocrático.

El grupo Baader de Alemania y las Brigadas Rojas de Italia estremecieron con sus sangrientas hazañas a dos de las grandes democracias europeas de la postguerra. He aquí una innovación radical: la aparición del terrorismo por parte de militantes de organizaciones que dicen ser de ultraizquierda y plantean una contrapropuesta democrática contra la democracia, en países donde las instituciones democráticas gozan de un consenso general. En efecto, tratándose de civilizaciones democráticas, sería más fácil concebir que la extrema derecha pudiera caer en la tentación del terrorismo. Después de todo, esta tentación concuerda con una tradición primordial de rechazo a la democracia, y podría ser el reflejo de sus remanentes, que van desapareciendo poco a poco debido a la capacidad de integración política que posee el principio de la soberanía del pueblo. No obstante, observar que la ultraizquierda –que se sitúa al otro extremo del tablero político– recurre al terrorismo, nos obliga a cuestionar la supuesta incompatibilidad entre democracia y terrorismo: ya no sería éste un residuo predemocrático que dejaría de existir gracias al voto electoral. Habría que concebirlo, más bien, como un producto de la democracia, ya no anterior, sino posterior al sufragio universal.

Para el estudio de esta idea, inspirada en el análisis de los sucesos recientes, se parte de la siguiente hipótesis: el poder democrático moderno no dejaría margen para el derecho a la

resistencia, que ha sido objeto de numerosas discusiones entre los comentaristas de los Estados monárquicos de la Europa moderna. La monarquía clásica, al igual que todo poder temporal de la época, es –en efecto– inseparable de un orden de lo real, que es ajeno a ella misma, y a la vez, superior: el rey se halla por encima de la ley, y al mismo tiempo sometido a ella. Es superior a la ley porque la dicta, y en su persona reside el principio de lo legal, su fuerza y su generalidad. Pero esta regla de la monarquía, según la cual el rey promulga la ley y puede, por lo tanto, abolirla, se encuentra en realidad sujeta a una doble limitación, externa e interna. Bajo el peligro de desvirtuar el poder que Dios le ha concedido, el rey no puede infringir los principios de la justicia divina, que lo conmina a gobernar a sus súbditos de acuerdo a las virtudes cristianas. Por otro lado, debe también respetar las disposiciones puramente humanas, anteriores a su propia existencia, en función del carácter intemporal de la dignidad monárquica a través de reinados sucesivos: aquello que Montesquieu denomina el "depósito de leyes",[2] al cuidado de ciertos organismos políticos. Finalmente, no puede transformar las "leyes fundamentales" del reino, que dan origen al pacto con la Nación: por ejemplo, las normas que regulan la devolución de la Corona, la inalienabilidad del patrimonio del reino o el respeto a las propiedades de cada uno de sus súbditos. El derecho público del Antiguo Régimen francés concentra así la autoridad en una sola persona, y la subordina únicamente a la razón natural y a la costumbre, a la providencia y a la jurisprudencia. El rey es "lex animata": la ley habla a través de sus labios y le es, a la vez, ajena.

Ahora bien, como no hay nada que prime sobre la ley democrática, tampoco existe un tribunal de apelación; la obediencia que se le debe no depende en absoluto de su contenido, sino sólo de los procedimientos formales que la han llevado a su promulgación. En este sistema, una mayoría regularmente elegida elabora y dicta las leyes y detenta legalmente el poder, erigiéndose en principio y forma, tanto de la legalidad como de la producción del derecho. En consecuencia, ya no hay lugar para el tirano, es decir, para una autoridad infiel a las condiciones de su

2. Cf. el libro V de *Esprit des Lois*.

propia legitimidad, que enuncia un no derecho bajo una apariencia legal.

Según los análisis de Carl Schmidt,[3] el poder del Estado democrático elimina el concepto mismo del derecho a la resistencia y, fortalece el viejo recurso del tiranicidio. La práctica de la mayoría, en su calidad de supuesta expresión de la voluntad del pueblo, anula la tendencia a cualquier idea de ilegalidad. Por medio de una especie de prima, que confiere a toda disposición que emana de ella, la mayoría transforma en derecho todos sus actos. Y puesto que ya no existen valores metajurídicos que invaliden tal o cual disposición, en nombre de la naturaleza o la razón, por ejemplo, el formalismo legal contemporáneo suprime la antigua idea de un ejercicio potencialmente ilegal del poder legal. La figura del "tirano de ejercicio" desaparece del terreno estrictamente positivo de las normas constitucionales, y toda resistencia a la actividad legislativa del poder pasa a ser una violación del derecho.

También desaparece otra figura que la Europa moderna heredara de la filosofía antigua, y que justifica legalmente esta resistencia:[4] aquella del tirano de usurpación, que se apropia del poder sin tener para ello un título legítimo. La mayoría democrática moderna es, pues, incompatible con la usurpación. Por definición, no puede detentar el poder sin tener título para ello, puesto que es ella misma, o su propia existencia, la que constituye el único título jurídico necesario para el acceso al poder. Aquí

3. Véase la traducción francesa: *Legalité, legimité* París, 1936.

4. La filosofía política moderna abandona el recurso al tiranicidio desde el momento en que concibe la idea del origen democrático del poder, es decir, la figura de una soberanía política constituida a partir de individuos y, por consiguiente, circunscrita a sí misma. Observable claramente en las ideas de Hobbes. El poder deja de ser una relación natural entre los hombres, propia del statu quo, y se convierte en el producto de una convención entre individuos, transformando esta multitud de individuos en una voluntad unida, en pueblo. A partir de entonces desaparece la brecha (e incluso toda posibilidad de separación) entre el soberano y sus súbditos, puesto que hay entre ellos una relación de identidad, consustancial al contrato y a la relación de representación que los hace inseparables. Por eso, Hobbes rechaza la idea aristotélica de la degeneración del poder: la monarquía que se corrompe y se convierte en tiranía, por ejemplo, no tiene –desde su punto de vista– más sentido que el de una simple preferencia subjetiva. Es otra manera de nombrar al mismo poder, pero haciendo notar que no es del agrado del hablante. En realidad, la tiranía no es sino una monarquía fuerte. (Cf. *Leviathan,* segunda parte, capítulos XIX y XXIX).

radica la poderosa y frágil simplicidad de la ley democrática. Cuando la mayoría acapara todo el dominio de la ley, despoja a la resistencia ciudadana de la decisiva justificación de la ilegalidad del poder, y limita su accionar a la conquista de dicho poder o a la búsqueda de la alternancia.

Pero esta posibilidad empírica de sustituir algún día a la mayoría no cambia en absoluto el "todo o nada" teórico que caracteriza a la legalidad democrática. Por el contrario, crea la obligación de ceñirse a un marco legal constituido, es decir, a aceptar de antemano como antecedente establecido el derecho que se desea abolir: la oposición democrática empieza por el reconocimiento de la mayoría democrática. Quizá nos hallemos aquí ante ese atolladero lógico y jurídico –nacido del formalismo todopoderoso de la ley– que el terrorismo intenta desbloquear. Este elimina, en efecto, la idea de un derecho productor del derecho, mediante un procedimiento que constituye su negación radical: la violencia desnuda y el conflicto armado.

Frente a la abstracción del poder y al gobierno de las normas impersonales, a los procedimientos complejos que instituyen y organizan la presencia del pueblo en el poder, el terrorista plantea el universo concreto del poder encarnado. No acepta las reglas formales que norman la devolución del poder mediante la consulta popular, puesto que todas sus acciones tienen por objeto substraerse primero de ellas y luego eliminarlas. El terrorista percibe tras estas normas la fuerza, la artimaña, el interés y las pasiones demasiado concretas de los opresores que forman en realidad el Estado. De esta manera, se sitúa –sin saberlo– en un conjunto premoderno de representaciones políticas. El terrorista concentra el poder público en una persona privada y rompe la abstracción moderna del Estado, reduciéndola a sus encarnaciones transitorias. Otorgando, nuevamente, a la soberanía democrática una figura antropomorfa, en la persona de sus políticos y funcionarios. Ha logrado destruir las figuras abstractas, elaboradas por cuatro siglos de filosofía política europea, con sólo asignarlas a los individuos físicos que constituyen su realidad efímera. Esto se efectúa a través de una aparente regresión hacia los tiempos en que no existían diferencias entre la función pública y la persona

que la ejercía. Así aventaja en todos los aspectos: al refutar todos los supuestos en que basa su existencia, convierte al Estado moderno en una mentira absoluta. Si este Estado no posee una naturaleza distinta a la de los individuos que ejercen sus funciones, entonces se reduce sólo a la identidad personal de éstos, y, al igual que ellos, es presa de intereses particulares, es corrupto, aleatorio y múltiple, pero es –a la vez– mortal, y, por lo tanto, vulnerable.

Sin embargo, en esta regresión existe un aspecto moderno. El terrorista tiene puesta la mira no sólo en el juez, sino también en el industrial o en el líder sindical. Negar la naturaleza jurídica del poder democrático lo lleva a considerar que este poder se encarna en cualquier individuo que ocupe una posición concreta de dominación. Ahora bien, la mentira del formalismo democrático, aquella de los individuos iguales, se revela más nítidamente en el terreno económico. Pero esta referencia a la opresión –realidad moderna por antonomasia– nos aclara el objetivo del proyecto terrorista, que es el de atentar contra la inherente fragilidad de la soberanía del poder, arrebatándole sus atributos fundamentales: la inalienabilidad y la indivisibilidad.

Con este fin, recoge la idea aristotélica del tiranicidio que –aunque débil– no ha dejado de existir en la Europa medieval y moderna: el derecho del súbdito a recurrir a la violencia que detenta una legalidad superior a la de la ley positiva. En realidad, el terrorista hereda de la civilización democrática la tautología según la cual la ley no tiene más fundamento que ella misma. Para tratar de restablecer –en oposición a esta abstracción de la voluntad popular– una forma de legalidad sui géneris, que exprese real y concretamente dicha voluntad, no encuentra otra explicación para su resistencia armada que la de invocar a un pueblo concreto, cuya definición no reside en la ciudadanía igualitaria sino en la desigualdad de condiciones: la clase reemplaza a la justicia o a la ley divina como legitimación de una violencia superior a la ley.

De esta manera, la ideología terrorista rechaza, en parte, la abstracción de la idea moderna de poder, poder que no es carne y hueso, frágil ficción de una soberanía sometida a la ley del

número y al principio individualista en que basa su configuración. Sustituye todo esto por una idea de organismo, una representación "holista" de lo social,[5] cuya definición moderna restringe la concepción medieval de la sociedad como un conjunto de unidades jerarquizadas, en que lo superior abarca a lo inferior: la clase coincide con el pueblo y lo "representa", en el sentido arcaico del término, es decir, integra la identidad de éste en su función. La noción de clase social, que surgió para facilitar el estudio de las divisiones y de la dinámica de la sociedad individualista moderna, termina por sustituir a la de pueblo, en una configuración que debe su fuerza a una representación premoderna de lo social.

De esta manera, y mediante una sorprendente tergiversación, el reinado de la democracia más abstracta –la nuestra– coincide con la más meticulosa atención prestada a los mecanismos y condiciones concretas de su formación. Entonces, la crítica del formalismo democrático, hecha en nombre de la sociedad real –aquella del terrorismo moderno– conduce a la definición del pueblo por medio de una abstracción primigenia: el pueblo de los ideólogos del terrorismo moderno es comparable al de los teóricos del "contrato" en la Europa de los siglos XVI y XVII. Es una entidad colectiva, cuya realidad debe ser presupuesta, ya que se basa en la convención que sirve de fundamento a la sociedad. Así como la monarquía se apoya en un contrato primitivo entre el rey y la Nación, la acción terrorista se legitima por un acuerdo ontológico con la voluntad del pueblo. Esta voluntad no se constituye a partir de la suma de los individuos que la integran. Por el contrario, dicha voluntad es anterior a la suma, y confiere a ésta su realidad y su sentido.

El terrorismo intelectual contemporáneo de la ultraizquierda europea aparece, primero, como una tentativa de plantear la teoría del derecho de resistencia al poder democrático. Cual versión moderna del tiranicidio, recomienda la violencia de las armas contra cada uno de los múltiples tiranos que oprimen al pueblo. En este sentido, la cultura de izquierda ha podido encontrar en el

5. Es el término de Louis Dumont para expresar la idea de un mundo en que una parte sólo se explica por su situación al interior del conjunto.

terrorismo la originalidad de una concepción novedosa de lo político, y en esta originalidad reside probablemente una de las claves de su relativo poder de seducción a fines de la década del 60 y principios de los años 70. Sin embargo, sus raíces más importantes se hallan en la tradición marxista, tal como lo indican los textos y la sociología del movimiento. Por lo que se debe también analizar el terrorismo con respecto a esta tradición. En este terreno, la situación ha cambiado radicalmente en menos de un siglo, desde la época en que el socialismo marxista despreciaba el atentado individual como una práctica anarquista de corte aventurero, precientífico y condenable en todos los casos. No se pretende afirmar que hoy en día todos los marxistas aprueban este principio; por el contrario, sabemos que no es así. Pero la novedad está en que el terrorismo contemporáneo se proclama como el auténtico marxismo, y no como una desviación, según lo sostienen sus adversarios. En todo caso, ni éstos ni aquéllos ponen en duda la filiación del movimiento.

El principal legado filosófico que el marxismo ha puesto en manos del terrorismo se halla en la crítica de la democracia formal y de la ilusión de la ciudadanía política en una sociedad burguesa. Este es un tema que las dos grandes familias políticas de filiación marxista han abandonado casi por completo: los social - demócratas lo recusan, en la medida en que han hecho del sufragio universal la norma de su conquista o de su abandono del poder. Los comunistas que, por el contrario, hicieron de él su código de comportamiento político, lo reivindican pero cada vez con menos nitidez: en la URSS la negación de la democracia formal constituye la piedra angular de la naturaleza totalitaria del régimen. En Occidente, los partidos comunistas no tienen otro recurso que acordar al libre voto de los electores, el homenaje que rinde el vicio a la virtud. No obstante, su doctrina sigue ligada, a través de Marx y Lenin, a la superación de la democracia "formal" por la democracia "real", y esta vaga ambigüedad con respecto al derecho constitutivo de la soberanía pública les ha costado un número creciente de electores y simpatizantes. Si bien han dejado de preconizar la dictadura del proletariado como forma de democracia real, no se han convertido a las reglas formales de la devolución electoral del poder por medio de la voluntad popular,

como si perviviese un compromiso filosófico entre el derecho y su negación. Pero su concesión doctrinaria ha dejado un margen suficiente como para que una extrema izquierda se subleve contra ellos y proclame que encarna la auténtica pureza revolucionaria del mismo legado. De ahí el lema de la ideología terrorista: elecciones = traición.

La versión clásica de la crítica a la democracia formal figura en las obras juveniles de Marx. Este elabora sus conceptos sobre la base del modelo de estudio de la religión de Feuerbach. Para Feuerbach, la religión es la proyección imaginaria de la situación real del hombre, una alienación de su naturaleza de ser humano. Del mismo modo, la ciudadanía igualitaria, que constituye la base del Estado democrático moderno, no sería sino la ilusión comunitaria de los individuos aislados, explotados y alienados que integran la sociedad capitalista. La sociedad civil comerciante y sus clases imponen a los hombres aquello que consideran la verdadera relación social entre ellos. La tarea del filósofo consistiría en adoptar –en nombre de la sociedad real– una posición crítica frente a esta ilusión política. Sintetizando, la democracia y el Estado democrático serían sólo abstracciones formales, que la revolución proletaria deberá abolir, permitiendo al hombre recuperar su verdadera identidad eliminando la relación y la dominación de clase.

La idea de que la ciudadanía es un antifaz, que esconde tras él la explotación del individuo moderno a través del mercado, culmina, en opinión de Marx, con la liquidación de toda una metafísica del sujeto que, desde Descartes hasta Kant y Rousseau, había constituido el fundamento filosófico de los principios de la Revolución Francesa. Este famoso "sujeto" de la razón, dueño de derechos, imagen de lo universal, sería una careta filosófica que oculta a la persona privada, alienada por el intercambio capitalista. Pero desde ese momento ya no hay lugar para la abstracción jurídica: el hecho aniquila al derecho, la desigualdad de la riqueza acaba con el Estado democrático, el proletario reemplaza al ciudadano, y la ley cede a lo que esconde tras ella. Marx ya no se plantea el problema que tanto preocupaba a Kant: el de la discontinuidad jurídica, inseparable del concepto de revolución. Si la

historia no es portadora de un derecho constitutivo de la relación entre los ciudadanos y el Estado, si se basa tan sólo en la dinámica de las fuerzas sociales y su conflicto, entonces la revolución es una consecuencia natural, y no una inconcebible ruptura. La revolución niega al derecho, y lo supera a la vez. Opera en el terreno de la realidad concreta, de los "hechos". Una clase social, engendrada íntegramente por la historia, reemplaza a la abstracción jurídica como imagen de lo universal.

Por lo tanto, la sociedad civil constituye la verdadera vida de los hombres en comunidad, y el Estado de derecho –tanto el monárquico como, en mayor grado, el democrático– le superpone su ficción unitaria. Esta última, cuyo origen se halla en la falsa conciencia que tienen los hombres de su propia historia, está destinada a enmascarar los conflictos de clase. Sin embargo, la sociedad misma encierra en sí las transformaciones y las luchas decisivas que la impulsan hacia adelante. Marx supera así la desjuridicidad del Estado: elimina todo el espacio que ocupa lo político, tal como lo concibieron los pensadores europeos, desde Maquiavelo hasta Rousseau, pasando por Hobbes y Montesquieu, y cede su lugar a lo económico y lo social. A partir de allí se enfrasca en la historia de Inglaterra, que ofrece un terreno apropiado para esta problemática. En cambio, tendrá grandes dificultades para interpretar la inestabilidad política de Francia en el siglo XIX. Al hacer del Estado, en principio, una figura estrechamente subordinada a la sociedad, amplía potencialmente el campo de la acción militante, de modo que pueda abarcar también la lucha contra la sociedad capitalista en su conjunto, con sus instituciones y sus individuos. Si el Estado es sólo el producto y la careta de estas relaciones de propiedad, entonces se ha de embestir contra esta última. Si la autoridad pública se apoya en el poder privado, se ha de arremeter contra esta fuente de mistificación comunitaria.

Existe también una interpretación del marxismo en la cual la lucha es casi innecesaria: se trata de la vertiente determinista de la doctrina. Según ella, la inevitable baja de la tasa promedio de ganancias traerá consigo la extinción del capitalismo, independientemente de la acción de los hombres. Pero, por definición, el

terrorismo marxista de fines del siglo XX es ajeno a esta interpretación: por el contrario, se inspira en la versión voluntarista de la doctrina, cuya expresión más sistemática se encuentra en el bolchevismo. He aquí una nueva paradoja del retorno a Lenin, que preconizan los teóricos de la acción directa, el fundador del marxismo bolchevique que combatió y liquidó –si bien por razones de circunstancia– la tradición terrorista del populismo ruso.

Sucede que existen en el leninismo, tal como se constituyó a principios de siglo a través de su ruptura con la socialdemocracia, varios elementos remanentes del marxismo que podrían legitimar una práctica política de acción directa. Su origen se encuentra en el rechazo radical del Estado democrático y de su legalidad. Este rechazo aparece ya en los escritos de Marx, pero adquiere en los de Lenin la fuerza de un dogma central y el valor de un precepto estratégico. Marx había criticado la ilusión comunitaria del Estado moderno a partir de las relaciones sociales que éste decía interpretar. Sin embargo, una vez hecha la abolición filosófica de su legalidad formal, había concentrado su atención en las diferentes formas históricas de este Estado. El absolutismo, por ejemplo, aparece en su obra como un poder de equilibrio entre la nobleza y la burguesía. Su sucesor, el Estado democrático moderno, cuyo ingreso en la historia está señalado por la Revolución Francesa, constituye sin duda un progreso considerable con respecto a la monarquía, incluso para la libertad de las masas populares. Por cierto, este Estado puede, a su vez, independizarse de la burguesía, bajo ciertas condiciones, pues también es producto de ella, como lo explica Marx al referirse a Napoleón III en *Dix-huit Brumaire*.[6]

Estas disquisiciones desaparecen con Lenin. En efecto, para el fundador del bolchevismo el problema consiste en romper con el reformismo de la socialdemocracia alemana, especialmente con su

6. Los textos de Marx y Engels sobre la independencia del Estado absolutista con respecto a la burguesía y a la nobleza son, a la vez, dispersos y numerosos. Véase especialmente *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843) y *Idéologie allemande* (1845). Respecto a las incertidumbres de Marx con relación al carácter de clase del Estado en la Francia del siglo XIX, las tres obras fundamentales son aquellas que el autor dedica a la historia de Francia: *Les luttes de classe en France* (1850), *Le dix-huit Brumaire de Louis-Napoleón Bonaparte* (1852) y la *Guerre Civile en France* (1871).

integración a la democracia parlamentaria del Segundo Reich. Al respecto, su primer libro, *L'Etat et la Révolution*, escrito en vísperas de 1917, desarrolla una concepción del Estado futuro, similar a la de los anarquistas, cuya condición previa consiste en la necesidad imperativa de destruir por completo el Estado burgués. El segundo libro, la célebre polémica con Kautsky, es posterior a la revolución rusa, puesto que Lenin se sentía llamado a defender los logros de ésta;[7] en este libro contrapone el poder exclusivo del partido comunista "bautizado como dictadura del proletariado y, por ende, herramienta para la liberación de las masas– a la democracia burguesa, instrumento de opresión de la clase obrera por los capitalistas. El Estado ya no tiene una realidad sui géneris, y se define totalmente por el ejercicio de una violencia de clase. La liquidación de lo jurídico y de lo político, llevada a cabo por la filosofía marxista, encuentra paradójicamente su adalid más radical en la persona de un nuevo fundador de imperio. En los años siguientes, la Vulgata comunista sobre el Estado no ha variado sustancialmente, dejando un espacio vacío, que resulta vital para las simplificaciones del pensamiento y de la acción, y puede dar origen tanto a un Stalin como a un Baader. A partir del momento en que sólo se concibe al Estado democrático parlamentario bajo la rúbrica del interés privado, de lo opresivo y de lo injusto, los métodos para derrocarlo no suscitan desacuerdos de principio, sino únicamente discusiones en torno a su eficacia.

Al analizar esta herramienta ideal de abolición creada por Lenin, es decir, este partido centralizado de activistas que han dedicado su vida a la causa, podemos preguntar si son muchas las discrepancias que separan a dicho partido de las Brigadas Rojas o de la Fracción Ejército Rojo, que han surgido medio siglo después. En el mundo comunista, el partido encarna el saber de las leyes de la historia y el conocimiento de las relaciones de fuerza. Incluso cuando accede al poder, su transformación de la fuerza en derecho es sólo ficticia. Su existencia paralela –y a la vez superior– a la del Estado, indica que este agrupamiento de militantes reclutados por cooptación se sustituye a la figura tradicional de la comunidad nacional, y constituye la realidad del

7. *La Révolution prolétarienne et le rénegat Kautsky.*

poder. De esto se deduce que, ante toda contradicción entre la Constitución y la decisión del partido, hay que creer y acatar lo que dice el partido. Ahora bien, no existen diferencias filosóficas entre dicha concepción de la acción histórica y del poder, y las ideas de la ultraizquierda terrorista contemporánea. En los textos italianos y alemanes, citados frecuentemente por Philippe Raynaud en su ensayo, sorprende la cantidad de elementos que nos remiten a los conceptos del partido leninista: la misma referencia militar, la misma noción aristocrática de la actividad militante, la misma obsesión compensatoria de las masas, la misma escolástica de la estrategia "justa", el mismo maniqueísmo de amigo y enemigo. Siendo más pequeños, más aislados y más expuestos al peligro, los grupos terroristas caen aún más en la exageración y en la invectiva de los partidos comunistas, pero acentuando los rasgos de éstas casi sin deformarlos.

Existe, por último, un tercer aspecto esencial del leninismo en esta desviación terrorista: la teoría del imperialismo, que otorga a las luchas de clase un contexto internacional. Permite unir, al menos en teoría, el antiguo mundo colonial, la clase obrera de los países industrializados y los países del bloque soviético. Sin embargo, esta teoría no ha puesto la mira en el Estado nacional, sino en el capitalismo mundial y la superpotencia que hoy lo encarna los Estados Unidos de Norteamérica. De esta manera, termina el proceso de deslegitimización del Estado democrático, privándolo no sólo del derecho de representar al pueblo sino también de la realidad de la soberanía: la República Federal Alemana o la República Italiana son dóciles súbditos del Tío Sam. Marx considera al Estado como el agente de la sociedad civil, pero también ve en él al portador de la ilusión comunitaria, que es parte de la historia, como lo demuestra la Revolución Francesa. Para Lenin, en cambio, el Estado es sólo el instrumento que utiliza la oligarquía propietaria o burguesa para oprimir a las masas, pero le concede aún su papel de actor colectivo nacional. En cambio, en el postleninismo, pierde incluso este sentido primordial, ya que aliena su independencia en favor de la mundialización de la economía capitalista. Queda, entonces, completamente al descubierto, desjurídico y desnacionalizado, y revela, al fin, su realidad postrera: tras la abstracción de la democracia está la del dinero.

El análisis permite revelar algunos de los elementos de la paradoja que presentan el terrorismo alemán o italiano contemporáneo; aquella de una práctica generalmente ligada a una etapa pre-estatal de la acción política, como lo ilustran tantos ejemplos de los movimientos nacionalistas de los siglos XIX y XX. Sin embargo, el terrorista de la Fracción Ejército Rojo o de las Brigadas Rojas se encuentra precisamente en una situación inversa, porque no pretende crear un Estado, sino liquidarlo, tampoco busca instituir una Nación sino destruir una sociedad. En relación a sus homólogos vascos o palestinos, se sitúa al otro extremo de la historia del Estado moderno. Es producto de la democracia, pero resucita formas de violencia política que se atribuyen por lo general a la ausencia de democracia, o que encuentran en esta carencia una justificación, o al menos una excusa.

Esta situación se debe a que el terrorismo se sitúa, formalmente, con respecto al Estado democrático, en la misma posición que adoptara la filosofía política clásica con respecto al tiranicidio: se encuentra frente a una soberanía circunscrita a sí misma, frente a un poder de principios inquebrantables, al cual debe reemplazar con un "ajeno a él" para lograr vencerlo. Pero, en lo que se refiere al fondo, este "ajeno" existe ya en la filosofía clásica del poder: es la ley moral o divina que legitima la muerte del tirano. No existe, en cambio, ni en la más común definición del poder democrático, elemento alguno que no se subordina a ninguna entidad superior. Por lo tanto, el terrorismo tiene que encontrar al interior de este poder democrático una referencia que permita condenarlo, no como injusto o inmoral, pues ello implicaría retornar a una ley superior, sino como contradictorio en relación a aquello que le otorga identidad: este "ajeno" oculto en el fuero interno del poder democrático, perfecto contrario de lo que éste pretende ser, corruptor secreto pero incontrolable de su naturaleza –puesto que constituye la verdad encubierta de ésta– es el interés privado bajo la apariencia del bien público, y el dinero tras la fachada de la comunidad. Esta es la versión democrática del tiranicidio, mucho más poderosa que la antigua, porque afecta al Estado moderno con una maldición definitiva. El tirano es un mal rey o un usurpador transitorio, pero el poder, que viene de Dios, sigue siendo sagrado. El estado moderno se

encuentra podrido en sus cimientos, y sin ellos no puede sobrevivir. Por lo tanto, no es nunca redimible, y la violencia que pretende derrocarlo carece en realidad de fin, ya que debe vencer, aterrorizar y matar –no a un rey usurpador o a un jefe injusto– sino a la sociedad dominante, cuya realidad oculta se halla en sus intereses, en sus banqueros y en sus jueces, en sus periodistas y en sus funcionarios, en sus industriales y sus ministros.

Para justificar esta vertiginosa proliferación de objetivos por atacar, el terrorista marxista-leninista busca en Lenin –como ya hemos visto– los elementos que le permiten radicalizar la doctrina de Marx sobre el Estado moderno. Pero al hacerlo, encuentra también ideas más antiguas, especialmente a través del constante recurso al imperialismo y a la internacionalización de las luchas civiles. La principal de estas ideas es, seguramente, la de la guerra, y al utilizarla combina una desviación de sentido con la recuperación de un viejo concepto jurídico.

La desviación de sentido reside en la extrapolación del término, y de lo que implica en el terreno de los derechos civiles. En efecto, si el capitalismo se ha convertido no sólo en una economía mundial, sino en una sola unidad y en una sola política, elaborada y dictada por los monopolios americanos, entonces los Estados europeos, en su calidad de meros instrumentos de las sociedades multinacionales, se sitúan en medio de una lucha de clases a nivel planetario. De inmediato, se acaba la distinción clásica entre las luchas civiles, que enfrentan a los ciudadanos de una misma comunidad estatal, y las guerras, que contraponen a dos Estados soberanos. El íntegro de la humanidad se encuentra en una situación objetiva de lucha civil, la de los pueblos contra el imperialismo, que equivale a un estado de guerra permanente.

Es fácil reconocer en este tipo de análisis –cuyas modalidades varían internamente, según se trate de las Brigadas Rojas o de la Fracción Ejército Rojo, tal como lo demuestra Philippe Raynaud– un tema constante de la ultraizquierda de filiación marxista, que consiste en borrar las diferencias entre lo interno y lo internacional, entre la mantención del orden al interior de un país y la violencia de un Estado con respecto a otro, o incluso, como en el caso de la colonización, con respecto a una población que no

depende de su jurisdicción. Nos hallamos, en efecto, ante el mismo pensamiento que convierte al Estado moderno en el producto de una mera relación de mistificación y de fuerza, y que compara –como si esto fuera lógico– las relaciones que mantienen sus ciudadanos con la jungla internacional. Se trata, en realidad, de una inversión de las ideas de Grotius: el jurista holandés veía en el derecho natural de los hombres la fuente de las relaciones civiles y de las internacionales. Para el terrorista, no existe ni el derecho internacional ni el derecho solo. Por lo tanto, hay guerra en todas partes, y a través de ella se unen lo interno y lo internacional en una necesidad universal: la de la violencia desnuda.

Dentro de esta concepción, la guerra universal tiene la apariencia de guerra civil, puesto que enfrenta a clases y no a naciones. Su naturaleza no se subordina, como en Clausewitz, a la decisión política, pues, al implicar una identificación entre lo militar y lo político, es ella misma la que encarna este último aspecto. Así, el único desenlace posible reside en el aniquilamiento de uno de los dos campos. La estrategia, en la cual el terrorista hace las veces de eslabón, se traslada imaginariamente más allá de las naciones contemporáneas y unifica por anticipado a la humanidad, para así poder dividirla en dos bloques antagónicos y sumergirla en una guerra total en torno al poder universal.

Al abarcar así al mundo entero, la guerra ingresa también a todos los Estados capitalistas, desligando a sus ciudadanos de la ley y del derecho. Autoriza, anticipadamente, el atentado contra las personas y el asesinato de los enemigos del pueblo. Como única regla en un mundo sin normas, restablece, tras las falsas fachadas jurídicas del capitalismo, un auténtico campo de fuerza, que se identifica con lo político, pues en ello basa su estructura. También es el único terreno en que funciona lo político, ya que solamente el objetivo militar realiza sus fines. El partido se desmorona ante el ejército, el militante se convierte en soldado, la actividad secreta reemplaza a la discusión pública y el fusil sustituye a la contienda electoral.

El terrorista, al pensar en la guerra como en una jungla, vuelve la espalda a Grotius, liquida la idea del derecho internacional y lleva al extremo ese cinismo tan burgués de una cierta

'Realpolitik' moderna. Sin embargo, su actividad presenta también otra vertiente, a través de la cual reintroduce inadvertidamente, en su concepción del conflicto universal, a Grotius y todos sus predecesores: al verse envuelto en este conflicto –que el terrorista dice no haber buscado ni deseado, pues ese sería el estado del mundo real– piensa estar haciendo el papel de "bueno" y combatir en lo que la doctrina clásica llama una "guerra justa". Se trataría, pues, de una lucha defensiva y, por lo tanto, inevitable, que está destinada a instaurar algún día un orden mejor. El recurso a las armas no es responsabilidad del terrorista, sino de su adversario. Las Brigadas Rojas se ven obligadas a recurrir a la guerrilla, en respuesta al imperialismo de las multinacionales, fase suprema del imperialismo, que ha iniciado primero en contra de sus militantes una "contrarrevolución preventiva", con el objeto de liquidarlos. Por lo tanto, éstos no tienen más remedio que contraatacar en el mismo terreno y con los mismos medios. Por otro lado, para la Fracción Ejército Rojo, el Estado contemporáneo ha aumentado de tal manera su poder represivo, que la lucha política contra su dominación se ha vuelto de golpe una campaña militar: la política revolucionaria debe conducirse a través de las armas, pues toda estrategia no es sino una aceptación servil de la opresión totalitaria. De este modo, el militante terrorista encuentra, en los riesgos que corre, no sólo la bendición de la "ciencia", sino incluso el fundamento de todos los valores de la moral individual.

En efecto, he aquí la más reciente paradoja del marxismo. En estos últimos años del siglo XX, ha logrado crear –con la ayuda de las ideas del determinismo histórico– el heroísmo aristocrático del revolucionario. Las sofisticaciones filosóficas de las que se valen Baader y sus amigos para conciliar ambas realidades, han sido brillantemente analizadas por Philippe Raynaud. Los italianos, por su parte, desdeñan las disquisiciones de Lukacs y de la escuela de Frankfurt, y se contentan con el viejo leninismo kominterniano, a base de conocimientos cientificistas sobre las relaciones de clase y sus consecuencias a nivel mundial. Es cierto que ambos rescatan, en forma agravada, una contradicción latente del marxismo, que el bolchevismo supo ilustrar antes que ellos. Sin embargo, la llevan a un grado de incandescencia, a causa del

carácter de vanguardia un tanto desesperada que otorgan a sus actividades. Los bolcheviques se concebían a sí mismos como la vanguardia del proletariado. Los terroristas actuales conservan esta referencia, y le confieren un significado tan intransigente que se transforman en sus mártires. A través de los sabios argumentos de la ideología, se adivina el resurgimiento de una victoria moral.

En la versión terrorista del marxismo-leninismo, la brecha entre la seudo ciencia de la historia y la realidad es tan grande, y el grado de verosimilitud de la predicción ideológica es tan débil, que el compromiso militante manifiesta con perfecta claridad su dimensión gratuita de redención del mundo real por la acción del héroe. La ciencia solamente goza de tal poder de seducción entre las jóvenes existencias, porque sustituye, en este caso, a la moral, por la idea de que la salvación de la humanidad depende de la acción individual de cada persona. Al no basarse en la religión o en una ética formal de tipo kantiano, el deber se apoya en el conocimiento de las leyes de la historia.

Este es un concepto contradictorio, pues si la historia tiene leyes, el individuo no desempeña papel alguno en su transcurso. Sin embargo, constituye una combinación intelectual y afectiva muy poderosa, ya que confiere a la ciencia una categoría moral, mezcla también de lo arcaico y lo contemporáneo. El texto de Antoine Liniers ofrece, al finalizar, un testimonio apasionante de esta amalgama de ideas y sentimientos. Este testimonio hace uso, en forma admirable, de la dosis adicional de inteligencia que el pasar de los años suele conceder a las personas inteligentes.

En contraposición al ensayo de Philippe Raynaud, que analiza todos los motivos de la ideología y su respectiva disposición al interior del terrorismo italiano y alemán, Antoine Liniers investiga, como una experiencia moral, el breve episodio del terrorismo virtual de la "Izquierda Proletaria" en Francia. Como los "maos" franceses han retrocedido frente al engranaje de derramamientos de sangre, su historia ofrece la particularidad de poder describirla casi íntegramente como un viaje interior, cualquiera que sea la explicación que se buscara para esta abstinencia. La exacerbación política de esta generación, inmediatamente posterior a 1968, es diferente a la de las generaciones precedentes en lo referente a sus

artículos de fe y a la ubicación de cada uno de ellos en un análisis general del mundo. Los maoístas franceses son antisoviéticos, y en esto se distinguen de los estalinianos de la postguerra. No se sienten ligados a un conflicto particular del Tercer Mundo, como sí lo estuvieron las redes de ayuda al FLN durante la guerra de Argelia. Es difícil la tarea de analizar todos los matices que los separan de sus antecesores. Pero frente a la eterna transformación radical del mismo material cultural, que surge de la fuente única del marxismo, no podemos evitar el pensar que la causa de estos cambios se sitúa más allá –o más acá– del trabajo propiamente ideológico. Es más bien una experiencia interior, que se renueva desde hace dos siglos y es típica de lo moderno, ya que consiste en atribuir a la historia y a la política la totalidad del destino humano. Y, al hacerlo, asume el alto costo de lo que niega, a causa del retorno de lo moral y de lo religioso en los cimientos del comportamiento. El terrorismo marxista leninista de fines del siglo XX constituye un claro ejemplo de este proceso, y nadie sabe si señala el desgaste de una cultura o tan sólo uno de sus episodios.

Nota: Este trabajo fue elaborado antes del asesinato de un general francés en París, el 25 de febrero de 1985, atribuido al grupo "Acción Directa". Este atentado crea una nueva situación, pues señala el fin de un privilegio francés en relación a lo que han conocido, en un pasado reciente, Alemania e Italia. Sin embargo, la europeización de la acción terrorista, que dice representar, no es lamentablemente sino la confirmación del inventario ideológico y moral analizado aquí.

Sobre los autores

José Aricó. Politólogo argentino. Dirigió la colección *Pasado y Presente,* publicada en Córdoba y es editor de la revista *La ciudad futura.* Entre sus obras se cuenta *Marx y América Latina* (Lima, 1980).

Fernando Calderón. Sociólogo boliviano. Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Autor de *La política en las calles* (Cochabamba, 1983) y de *Los movimientos sociales ante la crisis* (Buenos Aires, 1986), (editor).

François Furet. Historiador francés. Director de Estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Autor de *Penser la Révolution Française* (París, 1978), *L'Atelier de l'Histoire* (París, 1982) y *Dictionnaire critique de la révolution française* (París, 1988), entre otros trabajos.

François-Xavier Guerra. Historiador francés. Profesor en la Universidad de París I. Estudioso de la historia de México. Ha publicado *Le Mexique de l'Ancien Régime á la Révolution* (París, 2 ts. 1985).

José Arthur Gianotti. Filósofo brasileño. Presidente del Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Autor de *Orígenes de la dialéctica del Trabajo* (Madrid, 1973) y de *Universidade un ritmo de barbarie* (Sao Paulo, 1986), entre otros libros.

Norbert Lechner. Politólogo chileno. Entre sus libros figuran *La crisis del Estado en América Latina* (Caracas, 1977), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Santiago de Chile, 1984) y *Cultura política y democratización* (Santiago, 1978) (Comp.).

Pierre Rosanvallon. Historiador francés. Director de Estudios en el *Centre d'Etudes Transdisciplinaires,* Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Ha publicado *La crise de l'Etat-Providence* (París, 1981) entre otros trabajos.

Mario dos Santos. Sociólogo argentino, investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y estudioso de los movimientos sociales en América Latina.

Alain Touraine. Sociólogo francés. Estudioso de la sociología del trabajo y los movimientos sociales. Autor de numerosos libros sobre el tema, entre los que figuran *Sociologie de l'*Action (París 1965), *La conscience ouvriére* (París, 1966), *Actores sociales y sistemas políticos* (Santiago de Chile, 1987), y con M. Wievierka, S. Dubet e I. Strzelecki, *Solidarité* (París, 1982).

Tipografía electrónica:
Text-o-tronic
Caracteres del texto: Palatino 10 pts.
Papeles utilizados: Bond Nacional de 80 g.
y cartulina Foldcote 240 g.
Impresión: INDUSTRIAL*gráfica* S.A.
Chavín 45, Lima 5, Perú
Agosto, 1989